Birikim

AYLIK SOSYALİST KÜLTÜR DERGİSİ

"Toplumsal Hareketler - Bir Muhasebe"

Toplumsal Hareketler

■ **AYBARS YANIK**
Sunuş

■ **BEGÜM ÖZDEN FIRAT**
Drone'lar ve sokaklar

■ **F. GENÇOĞLU ONBAŞI**
Toplumsal hareketler, siyasal teoriler

■ **Y. DOĞAN ÇETİNKAYA**
Büyük çaresizliğimiz

■ **ALPHAN TELEK**
Sarı Yelekliler

■ **DERYA FIRAT - CİHAN ERDAL**
Toplumsal hareketler ve bellek ilişkisi

■ **SÜREYYYA EVREN**
Seattle 1990'dan Hong Kong 2019'a

■ **KÜRŞAD KIZILTUĞ**
Öznellik üretiminin krizi

■ **İPEK GENCEL SEZGİN**
Dinî gruplar ve siyasi partiler

■ **AYÇA YÜKSEL**
Mücadelenin mekânı olarak Haydarpaşa

■ **TAÇLI YAZICIOĞLU**
Marşlı, rock'lı hareket sesleri

■ **SİBEL ÜTAR**
Başka bir dünya "hâlâ" mümkün mü?

Hukuk

■ **IŞIL KURNAZ**
Tuğrul Katoğlu ile ceza hukuku meseleleri üzerine söyleşi

Popülizm

■ **MEHMET SÜREYYA KARAKURT**
Popülizm tartışmaları, Ernesto Laclau ve Devrimci Yol

Edebiyat

■ **SELİN DİLMAÇ**
Edebiyat ve kötülük: Şeytanın tarafı

Yaşlılık

■ **HALÛK SUNAT**
Yaşlılık, ölüm korkusu, ebedi gençlik ve Gılgamış Destanı

ARALIK 2019 ▪ 15,00 TL

GEÇEN AYIN BİRİKİMİ

ISSN 1300-8358

212162 - 2019/12

ÖMER LAÇİNER ▪ *Gelecek geliyorken*

368

Birikim 368

AYLIK SOSYALİST KÜLTÜR DERGİSİ ARALIK 2019

Geçen ayın birikimi

3 ÖMER LAÇİNER
Gelecek geliyorken

Toplumsal hareketlerin bir muhasebesi

7 AYBARS YANIK
Sunuş

8 BEGÜM ÖZDEN FIRAT
Drone'lar ve sokaklar: Meydan işgallerinin ikonik görüntüleri

18 FUNDA GENÇOĞLU ONBAŞI
Toplumsal hareketler, siyasal teoriler

29 Y. DOĞAN ÇETİNKAYA
Büyük çaresizliğimiz: İsyan, siyaset ve "başka bir dünya" (2015-2019)

35 DERYA FIRAT - CİHAN ERDAL
Toplumsal hareketler ve bellek ilişkisi: Yas ve anmadan hayaletler siyasetine

43 SÜREYYA EVREN
Seattle 1990'dan Hong Kong 2019'a yeni toplumsal hareketler ve anarşizan formlar

51 KÜRŞAD KIZILTUĞ
Öznellik üretiminin krizi: Toplumsal hareketler

58 İPEK GENCEL SEZGİN
Dinî gruplar ve siyasi partiler: Toplumsal hareketler perspektifinden bir bakış

66 AYÇA YÜKSEL
Mücadelenin mekânı olarak Haydarpaşa ve nöbetleşe direniş

75 TAÇLI YAZICIOĞLU
Marşlı, rock'lı hareket sesleri

83 ALPHAN TELEK
Sosyal volkanik kuşak içinde siyasal prekarya: Sarı Yelekliler

96 SİBEL UTAR
Toprak reformu mücadelesinin 35. yılında MST: Başka bir dünya "hâlâ" mümkün mü?

Hukuk

105 IŞIL KURNAZ
Tuğrul Katoğlu ile ceza hukuku meseleleri üzerine söyleşi: "Tutuklamanın bu kadar yaygın kullanılması bir zihniyet sorununa işaret"

Popülizm

115 MEHMET SÜREYYA KARAKURT
Popülizm tartışmaları, Ernesto Laclau ve Devrimci Yol

Edebiyat

133 SELİN DİLMAÇ
Edebiyat ve kötülük: Şeytanın tarafı

Yaşlılık

137 HALÛK SUNAT
Yaşlılık, ölüm korkusu, ebedi gençlik ve Gılgamış Destanı

AYDA BİR YAYIMLANIR • YEREL SÜRELİ YAYIN

Kurucular	*Murat Belge - Ömer Laçiner*
İmtiyaz Sahibi:	*Birikim Yayıncılık Anonim Şirketi*
Tüzel Kişi Temsilcisi ve Genel Yayın Yönetmeni:	*Ömer Laçiner*
Yayın Koordinatörü:	*Tanıl Bora*
Yazı İşleri Müdürü:	*Barış Özkul*
Görsel Tasarım:	*Ümit Kıvanç*
Kapak:	*Seda Mit*
Kapaktaki Fotoğraf:	*Hüseyin Türk*
Sayfa Uygulama:	*Hüsnü Abbas*
Baskı ve Cilt:	*Sena Ofset* · SERTİFİKA NO. 45030 *Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi* *B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11* *Topkapı 34010 İstanbul Tel: (0212) 613 03 21*
Dağıtım:	*Punto Kitap Hizmetleri* *Tel: (0212) 496 10 50 Faks: (0212) 551 30 13*

BİRİKİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 11248
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han, No.3 Kat: 2
Cağaloğlu, Eminönü 34122 İstanbul
Tel. (0212) 516 22 60-64 Faks. (0212) 516 12 58
web: www.birikimdergisi.com
e.mail: birikim@birikimyayincilik.com.tr

Abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini Birikim Anonim Şirketi'nin ilgili banka hesabına yatırmanız; adınızı, adresinizi, posta kodunuzu ve abone işleminizin hangi sayıdan başlamasını istediğinizi belirtmeniz yeterlidir:

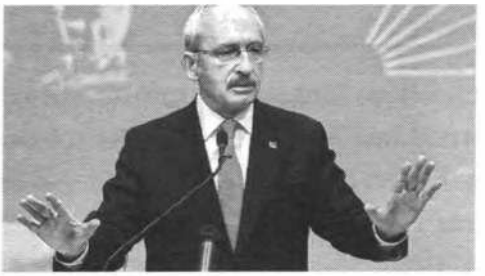
İş Bankası Cağaloğlu Şubesi
Yurtdışı: Dolar Hesap No: TR19 0006 4000 0021 0953 2742 43
Euro Hesap No: TR02 0006 4000 0021 0953 2742 58
Yurtiçi: TL Hesap No: TR75 0006 4000 0011 0950 6784 90

Abone bedelleri:
Yurtiçi: 150 TL
Avrupa-Ortadoğu: 80 Euro
Amerika-Avustralya: 120 $

ISSN 1300-8358
Birikim - İstanbul: Birikim Yayıncılık A.Ş. 1989

Birikim dergisinde ve derginin internet sitesinde yayımlanmasını istediğiniz yazıları ve çizgileri
yazi@birikimyayincilik.com.tr
adresine gönderebilirsiniz.
Gönderilen yazılar en kısa sürede değerlendirilip yazarlara bilgi verilecektir.

Geçen AYIN BİRİKİMİ



Türkiye

Gelecek geliyorken

31 Mart/23 Haziran seçimleri ertesinde –tek başına değil de bir koalisyonun başat partisi olarak– iktidara gelebilme ihtimali ciddileşen CHP'nin hem bu süreci hızlandırmak hem de icraatının umut verici olacağı duygusunu verebilmek için nasıl bir yol izleyeceği merak konusuydu.

Aradan geçen altı aya yakın süre bu merak ve beklentinin iyimserlik dozunu arttıracak biçimde geçmedi. Muhtemel bir CHP'li koalisyonun devraldığı sorunları ağırlaştırmış bir AKP mirası ile işe başlayacak oluşu, bu varsayımsal/muhtemel hükümetin köklü bir çözüm programı uygulaması gerektiğini akla getiriyor ise de; ne CHP'nin ne de hâlihazır müttefiklerinin böyle bir yaklaşımı olduğu ortada. İYİ Parti ve Saadet Partisi şurada dursun; CHP'nin sola yakın-yatkın çevresinin bile en azından zihnen buna hazır olduğu söylenemez.

Kaldı ki; dikkate alınma ihtimalinin zayıf olduğunu bilse bile tüm kamuoyuna kendi "köklü çözüm" perspektif ve önerilerini anlatmak gibi bir "misyon"u olduğu varsayılan sol, sosyalist sıfatlı cenahta da mülkiyet ve bölüşüm düzenine dair "geleneksel" formüllerin arada bir öne sürülmesinden başka bir şey görülmüyor.

Ancak, görünümün böyle olması köklü çözüm sorununun bir yana bırakılmasını gerektirmemelidir. Çünkü her ne kadar "sosyalist sol"dan çağrılara kulak asılmıyor; varsayımsal Millet İttifakı hükümeti özetle "AKP öncesi"nin revizyonu ile yetinen bir perspektiften başkasını vaat edemiyor ise de; "AKP sonrası"nın köklü çözümleri dayatacak koşulları güçlendiren bir seyir izlemesi gayet muhtemeldir.

Bunun temel değil ama hayli baş ağrıtıcı nedenlerinden biri, AKP iktidarının sadece kendi –üstelik liyakatsız– "biatlı"ları ile doldurmakla yetinmeyip; kurum olma özelliklerini de büyük ölçüde tahrip ettiği bir kamu-devlet yönetim mekanizması bırakacak olmasıdır. Özellikle eğitim-öğretim ve adli mekanizmada durum, bu kurumların yerine yeni baştan bir yapılanma oluşturulmasını gerektirecek kadar vahimdir. Büyük

ihaleler, yüksek kâr ve rant sağlayan işleri normal bürokratik kanalları *by-pass* eden özel bir işleyişle doğrudan kendi ekibine bağlattığı yolundaki söylentileri yalanlama zahmetine bile girmeyen Recep Tayyip Erdoğan yönetiminde bakanlıkların ya da genel müdürlüklerin bazı tarikatların kadrolarına tahsisli olduğu; aynı paylaşım yönteminin özellikle devletin güvenlik, ordu, adliye gibi kurumlarına personel sağlayan okullarda da yürürlükte olduğu öteden beri bilindiğine göre; bu konuda yapılması gerekenlerin devleti/cumhuriyeti yeniden kurma çapına erişeceği ve devralınan aygıt içerisinden ciddi bir direnişle karşılaşmasının gayet muhtemel olduğu hesaba katılmalıdır. Böyle bir direniş halinde, varsayımsal hükümetimizin devraldığı bürokrasi içinde kendisine yardımcı olacak personel bulması kolay olmayacağı gibi; "temizlenecek" veya yeniden oluşturulacak kuruluşların güvenilir ve itibarlı hale getirilme ihtiyacı da ancak onların etkin bir kitlesel ilgi, destek ve denetim ortamında teşekkül ettirilmesiyle sağlanabilecektir. Bu bakımdan muhalefet, daha şimdiden söylentisi dolaştırılan bir erken seçim ihtimaline hazırlanırken, toplumun sadece kendisine oy vermeye değil, devletini en azından ciddi bir revizyondan geçirmeye yönelik bir "kurucu"luk bilinci ve şevkiyle davranmaya da çağırmalıdır.

Bu çağrı, aynı zamanda son seçimlerde iktidar blokunun kullandığı "devletin bekası" söyleminin çaprazından konuşan bir "milletin bekası" söylemine açılacaktır. Ve milletin bekası için devletini yeniden kurma ihtiyacını, onu doğuran temel nedenlere de bağlayabilecektir.

Bu, zorunlu ve hayatidir. Çünkü millet/toplum, ona bu vasfını veren önkoşulu, yani oluşturucu parçalarını birbirine bağlayan "bütünleştiricilik" özelliğini çok ciddi ölçüde kaybettiği; o bütünleştirici bağların bazılarının koptuğu, bazılarının gevşediği gayet tehlikeli bir eşiğe getirilmiştir. AKP'nin 2017 seçimlerine kadar izlediği "kutuplaştırma" politikaları ile laik ve Müslüman kimlikler arasındaki ilişkilerin gerginliği azalmamışken; bu seçim sonrasında MHP ile kurduğu fiili koalisyon döneminde izlediği Kürt sorununa ilişkin yaygın ve sert sindirme politikasının arttırdığı gerilim de bunun üzerine bindirilmiştir. Aynı dönem ve devamında Irak ve özellikle Suriye'de Kürtlerin siyasal kazanımlarına karşı, askerî operasyonlarla da takviye edilen adeta "düşmanca" tavır, bu milletin/toplumun zaten sancılı bir bileşeni olan Kürtlerin duygusal bağlantılarını tamamen kopartmadıysa bile ağır yaralı hale getirmiştir.

Bu durum, muhalefetin, iktidara geldiğinde bahsedilen politikalar ve tutumun terk edileceği –ki bunun işaretleri yoktur ortada– veya yumuşatılacağı hesabına bırakılamayacak kadar ciddi ve acildir. Her şeyden önce son derece belirsiz olan Suriye'deki durumda her an beklenecek kritik bir gelişme, vaziyeti "artık çok geç" eşiğini aşırtabilir. Muhalefetin bir biçimde Kürtlerle diyalog kanallarını açmaya kararlı olduğunu hissettiren, en azından sembolik adımlar atmaya vakit geçirmeden başlaması ve bu konuda "arıza" çıkarmaya en yakın görünen İYİ Parti'ye bunun olmazsa olmaz bir koşul olduğunu söylemeye ve iknaya yönelmesi elzemdir.

Sorunun milletin/toplumun bütünlüğünü yeniden sağlama perspektifiyle ele alınacağına dair olabildiğince güçlü sinyallerin verilmesinin, Kürt sorununun –artık geri döndürülemez biçimde– bölgesel, hatta uluslararası bir soruna dönüşmüş olduğu gerçeği dikkate alındığında; aynı zamanda Türkiye'nin devlet ve toplum olarak bölgede ve dünyada itibarının ve güvenilirliğinin yeniden yükselişe geçmesine de büyük katkısı olacaktır. AKP iktidarının son yıllarda izlediği dış politikanın hemen her cephesinde çoğu hezimet denilebilecek sonuçlarla karşılaşmasının yanı sıra, en az bunun kadar önemli olarak, o politikaların uygulanma tarzıyla boyundan büyük işlere kalkışan bir mahalle kabadayısı profili verdiği, güvenilmezliğini defalarca tescil ettirip, komşularıyla kavgalı veya her an kavga çıkarmaya teşne, hırçın bir Türkiye algısı yarattığı ortadadır. AKP iktidarının şahsında saygı uyandıracak edinimleriyle değil, neredeyse sadece coğrafyasının jeopo-

litik önemiyle dikkate alınıyor olma derekesine düşürülmüş bir Türkiye, bırakın dünyadan itibar ve hele özenme duygusu beklemeyi; bizzat kendi yurttaşlarında "buradan çekip gitme" arayışının gittikçe kabardığı bir ülke durumundadır.

Halinin kötü ve gitgide kötüleşeceği, sahip olduğu zihni donanımın karşılığı ve gereklerini bu gidişat içerisinde bulamayıp "harcanacağı" duygusunu besleyen zemin ise elbette öncelikle AKP iktidarınca kurulan "yeni" ekonomik düzendir. Bu düzenin "yeniliği" ise Türkiye'yi giderek daha nitelikli ürünlere yönelen, çağdaş ileri teknolojileri daha fazla kullanan ve hatta bunlara katkı yapabilecek bir düzeyi hedefleyen bir gelişme rotasını terk edip, özetle sürükleyici gücü inşaat olan bir iktisadi büyüme modeline yönlendirmesidir. 2011'den beri gerçek bir büyüme yaratabilmesinin sınırına dayandığı için "orta gelir tuzağı"nda debelenen bu modeli işletmekte inat etmenin –ki AKP iktidarının yetenek sınırlılığı ve kısıtlılığı ile ve bu handikaplarına rağmen iktidarda kalma hırsları ile doğrudan ilişkilidir– sonuçlar ise kamuya ağır yük bindiren şehir hastaneleri, aşırı pahalı geçiş ücretleri ile işletilen otoyol ve köprülerdir. Kapitalizmin zarar etme ihtimalini göze almakla meşrulaştırdığı girişimci kârı mantığını bir kenara bırakıp, belirlenen kârın eksiğini devlet hazinesinden tahsil etmeye dayalı bir mantığı yürürlüğe koyma soygunun usturuplu bir benzeri gibi görünüyorsa da, bunun övgüsünü yapmak herhalde pes dedirtecek bir yenilik olmalıdır.

Bir yandan ülke ekonomisi bu "yeni"liği daha fazla kaldıramayacak bir daralmaya ve buna eşlik eden bir borçlanma batağına sürüklenir; bir yandan bu düzen içinde heba olmamak için nitelikli insan gücünün ülke dışına göçü artar ve böylece ülkenin yapıcı, yaratıcı kapasitesi hızlanan bir kan kaybına uğrarken, muhalefetin ekonomide kötüye gidiş mesajlarını, çoğunluğun cebindeki paranın azalmasına odaklamakla yetinmesi aymazlık olur en hafif ifadesiyle. Oysa tam aksine, "halk anlamaz" demeyi veya "mideye hitap etmeyen" mesaj veya önerilerin havada kalacağı yollu güya "gerçekçi" bir söylemle sınırlanmayı terk etmenin gerektiği bir noktadır burası. Çünkü o söylemi terk etmediği takdirde, kendisini kısa vadede gerçekleşmesi beklenecek iyileşmeler vaadiyle bağlayacak varsayımsal hükümetin AKP-MHP ittifakından devralacağı bozuk, kırılgan ekonomik düzen ile o vaatleri gerçekleştirebilme ihtimali son derece şüpheli olacaktır. Ama eğer muhalefet, halka "cebinde ve midesinde" hissettiği sorunların kaynağını basit ve etkili biçime anlatabilmenin yollarına odaklanır ve bunu onun kendi üretici niteliklerini yükseltme şevkini körükleyecek girişimlere katılma çağrılarıyla harmanlayabilirse, kısa vadeli sonuçlardan çok daha önemli ve verimli olan bir umut ve özgüven havası yaratılmış olur.

* * *

Bu yazıda çözümlerden bahsederken, birincisi bunun öznesinin "hükümet"ler olduğu, ikincisi çözümün içeriğinin önem taşıdığı gibi iki temel önkabulü bir hayli dışta bırakan ve özne konumuna –sıradan– insanları da dâhil edip, onların katılım ve inisiyatiflerinin derecesinin çözümün olumluluğunun birincil koşulu olduğunu kuvvetle ima eden bir anlatım tarzı kullandım. Bu dil, elbette ki; geçmişte de özellikle radikallik iddiası olan siyasal hareketlerce kullanılan "halkı harekete geçirme" amaçlı ajitasyonların dilini çağrıştırabilir. Söz konusu o hareketler için halkın eyleme geçirilmesi o hareketin kadrolarının devlet iktidarını ele geçirebilmeleri için kullanılacak bir araç olarak değerliydi. Amaçlanan iktidar ele geçirildiğinde o aracın da işlevi sona ermiş; yeniden kendi sularına çekilme vakti gelmiş, asıl işi yapacak kadroların icraat sonuçlarını beklemeye koyulmuş olmalı idiler.

Yapıcı işlevi devlet aygıtına ve onu işletecek parti kadrolarına tahsis eden, bu işlevi yerine getirirken halkın beklemede kalmayıp, işine karışmasını ve hele yönlendirmeye kalkışmasını hiç de hoş karşılamayıp bu tür girişimleri sönümlendirmeye, hatta ezmeye teşne yönetim modelinin istisnası olan –radikal veya değil– hiçbir parti iktidarı görülmedi yüzyıllardır bu dünyada.

Ancak, bu sürecin sonunda da bugün, sadece –klasik– partilerin hemen her –sağ veya sol– türünün hızlı bir çöküş trendine girdiklerini değil; aynı zamanda onların temel taşı sayıldığı –temsili– demokrasinin de ağırlaşan bir bunalımdan geçtiğine tanığız. Bu durumu popülist partilerin, yani toplum-devlet adına karar ve icra gücünün "tek adam"larda toplanmasını, sırf onu seçenlerin değil, tüm toplumun da ona sadakatle yükümlü sayılmasının idealize edildiği bir yönetim tarzını savunan partilerin yükselişinin "taçlandırması" ise; demokrasinin değil ama temsili demokrasinin ironik iflası olarak görülebilir.

Kaldı ki bu yükselişi oylarıyla sağlayan kitlelerin örneğin geçmişteki, bu hareketlere benzetilen faşizm-Nazizm gibi apaçık bir demokrasi düşmanlığı/karşıtlığı da yok. Bir önemli fark da geçmişteki o hareketlerin tüm devlet gücünü şahsında toplamasını delice istedikleri "Führer"lerini, "Duçe"lerini, birey olarak kendilerinin çok üzerinde, adeta bir yarı tanrı gibi gördüklerini; oysa çağdaş popülizmlerde liderin, reisin "karizma"sının tam aksine "adeta benim gibi, bizden biri" duygusunu yaratabilmelerine bağlı olduğunu görüyoruz. Bir başka deyişle, sıradan insanlar çağdaş popülizmlerin reisleri/liderleri şahsında bizzat kendilerinin yönettikleri hissiyle yaşıyorlar.

Buna, demokrasi idealinin tam da merkezinde yer alan tek tek her insanın eşit haklı özneler olarak karar ve edimlerinin ortak sonucunu birlikte oluşturmaları ve sahiplenmeleri fikrinin biçimsel olarak tam zıddına bürünerek dışavurumu diyebilir miyiz?

İdeal biçimi doğrudan olan demokrasinin, bu biçimi gerçek kılacak imkânların hızla devreye girdiği bir dönemin eşiği atlanırken, popülizmlerin dışbükey aynasında bize kendisini hatırlattığını düşünmeyi deneyelim.

ÖMER LAÇİNER

ÖZÜR

Birikim'in Kasım (367) sayısında yazısı yer alan B. Nihan Eren'in adı yanlışlıkla Banu Nihan Eren olarak yazılmıştır, yazarımızdan özür dileriz.

Sunuş

"Toplumsal hareketler" dediğimizde ne anlıyoruz? Pakistan'da Hazreti Muhammed'e ve İslâm'a hakaret eden Hıristiyan bir kadının Anayasa Mahkemesi'nce görülen temyiz duruşmasının ardından serbest bırakılması sonucu, bin civarı eylemcinin yolları kapatarak Pakistan sokaklarında idam "talep" etmesini, anlamıyoruz... Fakat Fransız çiftçilerin Kanada ve Latin Amerika ülkeleriyle çiftçiler aleyhine anlaşmalar yapan ve birtakım tarım ilaçlarının kullanımını yasaklayan Macron'a tepki olarak traktörlerle yolları kapatmalarını bir toplumsal hareket olarak tanımlayabiliyoruz.

Pedofil olduğu söylentilerinin dolaştığı ancak henüz hukuki deliller elde edilmediği için dışarıda "serbestçe" dolaşan birinin evinin önünde toplanan, camını çerçevesini indirip onu linç etmeyi "talep" eden ve yargıyı basiretsizlikle suçlayarak adaleti kendi elleriyle sağlamaya koşan güruhun eylemliliğini de, anlamıyoruz. Gerçekten, "adalet" mi talep ediyorlar?

Bu örnekler biraz sıra dışı olsa da, her halükarda, belirli bir amaç için bir araya gelmiş her grubu, her eylemliliği, protestoyu ve daha önemlisi her "talebi" toplumsal hareketlerin referans çerçevesi içinde konumlandır(a)mıyoruz. Neden?

* * *

Sokağın, sokağın asıl sahiplerine kapatılması, anti-politik bir mekân olarak tasarlanması, kamusal olanın siyasetten men edilmesi, uzun yıllardır siyaset teorisinin ve siyaset felsefesinin en önemli meşguliyetlerinden biri. Kamusal olanın her şeyden evvel bir gayri şahsiliğe ve bireylerin kendi hayatlarını etkileyen kararlara doğrudan müdahil olma taleplerine, kısacası modern demokratik siyasete gönderme yaptığını kabul etmek yukarıdaki soruya yanıt aramak için iyi bir başlangıç noktası olabilir.

"Yeni" toplumsal hareketler, 1980'lerde, sol politikada yeni bir tarzın, hatta kimilerince yeni bir paradigmanın alâmeti ve taşıyıcısı olarak çok tartışılmıştı. Aşağı yukarı on senedir, yeni bir toplumsal hareketler dalgası var. Dünyanın çok başka coğrafyalarında, çok farklı kültürlerinde, bambaşka nedenlerle, kendilerine özgü eylem repertuvarlarıyla insanlar eyleme geçerken kimisi mevcut siyasi rejimin niteliğine, kimisi bürokrasiye, kimisi hükümet politikalarına karşı çıkarak toplumsal hareketlerin ufkuna yeni derinlikler katıyorlar.

Yönetenler eskisi gibi yönetemezken yönetilenler de eskisi gibi yönetilmek istemiyorlar... İçinden geçtiğimiz bu dönüşüm sürecinde toplumsal hareketlerin "şimdi"sini anlayabilmek, daha uzun soluklu bir kamusal aklın kurulabilmesine ve siyaseten daha anlamlı ortaklaşmalara kapı aralayabilir.

"Toplumsal Hareketler" dosyamızın bu anlama ve yanıt arayışına mütevazı bir katkı olmasını ümit ediyoruz.

AYBARS YANIK

Drone'lar ve sokaklar: Meydan işgallerinin ikonik görüntüleri*

BEGÜM ÖZDEN FIRAT

Devasa bir kalabalığı yukarıdan gösteren bir fotoğraf... Binlerce insan bir meydan veya bir kavşakta yan yana duruyor. Başka bir fotoğraf bakışımızı aşağıya, kalabalığın arasına davet ediyor tazyikli su ile yarılmış ve her yana dağılmış, kolluk güçleriyle karşı karşıya kalan kitleler. Diğer bir karede adeta ne kadar kırılgan olduğumuzu göstermek istermişçesine polis hattının önünde duran çırılçıplak bir adam var. Sokağın ortasında yürüyen kalabalığın önderliğine soyunmuş süper kahraman kostümlü bir protestocunun fotoğrafı sanki "gizli güçlerimiz var" diyerek polise meydan okuyor. Diğer görüntüler birbirleriyle konuşan yüzlerce insanı gösteriyor: uzun süren bir tartışmanın jestleri, havada sallanan eller, biri başını sallıyor, birbirlerine kenetlenmiş öfkeli gözler. Bir yumruk, bir zafer işareti, görünmeyen bir hedefe atılan taş, yay gibi gerilmiş bir beden, gergin kollar, havada asılı bacaklar, arkada gaz bulutunun arkasında koşuşturanlar var. Bir akşam vakti sokak tabelaları, tuğla ve beyaz eşyalardan örülü bir barikatın üzerinde bayraklar ve flamalar yükseliyor. Başka bir fotoğraf, birlikte yemek yiyen insanları, bir diğeri sokakta çadırlarının önünde uyuyanları gösteriyor. Neredeyiz? Sintagma mı, Puerta del Sol mü, Tahrir mi, yoksa Taksim mi? Ayırt etmek pek mümkün değil.

Betimlemeye çalıştığım bu görüntüler, neoliberal küreselleşmenin sosyo-ekonomik sonuçlarına ve politik buhranlarına karşı 2010-2014 arasında ortaya çıkan küresel hareket döngüsünün farklı coğrafyalarda çekilen, birbirini tekrar ve taklit edermiş gibi görünen fotoğraflarından bazıları. 2010'un son günlerinde Tunus'ta ortaya çıkan beklenmedik isyanı 2011'in ilk günlerinde Mısır'daki ayaklanma takip etmişti. Sonrası çorap söküğü gibi geldi: Yemen, Hong Kong, Brezilya, Ermenistan, İsrail, Türkiye, ABD, İspanya, Bahreyn, Yunanistan, Bulgaristan, Suriye, Ukrayna, Libya, Bosna Hersek... Kendi özgün tarihsel, politik ve toplumsal bağlamlarında ortaya çıkan bu ayaklanmalar arasında hareketin örgütlenmesi ve eylem repertuvarı açısından çarpıcı benzerlikler vardı. Meydan gibi kamusal mekânların işgali hareketin ana eylem biçimiydi; liderler ya da öncü parti ya da hareket söz konusu değildi, kendiliğinden ve yatay olarak örgütlenmişlerdi fakat işgal sırasında ortaya çıkan *ad hoc* yapılar hem siyasal eylem olarak işgali ve sokak mücadelesini hem de devrimci gündelik hayatı örgütlüyordu. Diğer taraftan bu ayaklanma döngüsü, 19. yüzyılın kor-

(*) Bu yazı Zeyno Pekünlü'yle birlikte yürütmekte olduğumuz "After the Event" adlı araştırma projesinin çalışmalarından yola çıkıyor. Yazının daha uzun bir versiyonu Bram Ieven, Eliza Steinbock ve Marijke de Valck tarafından derlenen *Aesthetic Resilience: Art and Activism in the Age of Systemic Crisis* (Routledge, 2020) adlı kitapta yer alıyor.

ku saçan canavarının, kontrol edilemez bir figür olarak "kalabalık"ın 21. yüzyılda geri döndüğünü ve zamanımızın küresel aktörlerinden biri haline geldiğini ilan etti. Bu ayaklanmalar her yerde mevcut politik sistemleri sarsıp ve bazen devirseler de, hiçbirinin kısa sürede kapitalist sistemi bir bütün olarak değiştirebilecek kadar güçlü olmadığı ortaya çıktı. Bu kısa ömürlü "başka bir dünya" müesses nizamın başlattığı karşı-devrimci süreç karşısında, önce geri çekildi ardından otoriter popülist rejimlerin baskısı altında duygusal ve politik olarak da "kaybetti."[1]

Bu yazıda, 2010-2014 ayaklanma döngüsünün politik ve sosyal kompozisyonunu bu küresel hareketi temsil edegelmiş ikonik görüntülere odaklanarak tartışmayı amaçlıyorum. Zira bu döngüden elimizde kalan darmadağın bir görüntü yığını var ve bu yığın üzerine tekrar düşünülmeyi hak edecek şekilde bir kenarda bekliyor. Bu görüntülere tekrar bakmak, hareketler üzerine yeniden düşünmeyi teşvik ettiği için de önemli ve gerekli. Hele bugün Gezi yargılanırken, tarih iddianamelerle yeniden yazılmaya çalışılırken, kolektif belleği yeniden kurgulayacak şekilde görüntüleri yardıma çağırmamız gerekiyor. Bu ihtiyaç ve umutla, 2011 Mısır'daki "Tahrir momenti" ve 2013 Gezi ayaklanması imgelerine değinerek, bu ayaklanmaların ana aktörü olan kalabalığın ikonik hale gelen görüntülenme/temsil edilme *biçimleri*ni tartışıyorum. Bu görüntülere sadece temsil ettikleri şey için değil, aynı zamanda ve daha önemlisi onu nasıl temsil ettiğini anlamak için bakıyorum. Başka bir deyişle, bu görüntüleri politik ve estetik bir form arayışının izleri olarak okumaya çalışıyorum.

YOKSULLARIN İMGESİ VE YOKSUL İMGELER

2010-2014 ayaklanma döngüsü, Tunus'ta polis tarafından aşağılanarak darp edilen sokak satıcısı Muhammed Bouazizi'nin kendisini ateşe vermesi ile tetiklendi. Belki de, intihar girişiminin ardından hükümet konağı önünde toplanan öfkeli kalabalığı görüntüleyen amatör bir video çekiminin sosyal medyada viral olmasını takiben demek daha doğru olur. Her iki eylem (intihar ve protesto) sona ermişti, fakat video görüntüsü katlanarak paylaşıldı ve insanları harekete geçirdi. Amatör ve profesyonel, canlı veya sonradan yüklenmiş, hareketli veya hareketsiz, çeşitli tür ve kalitede görüntüler bu ayaklanmaların "küresel olarak viral hale gelmesi" için çok önemliydi. İşgal edilen meydanları 7/24 canlı izlemek mümkündü. Eylemcilerin kendilerine yönelen silahlara karşı kameraları kullanarak her anı görüntüleme arzusu öyle güçlüydü ki, bazı eylemciler telefonlarında kendi ölümlerini kaydettiler.[2] Tahrir'de *Mosireen* veya Gezi'de *Videooccupy* gibi veritabanı kolektifleri her türlü görüntüyü derhal arşivlediler.[3] *Mosireen* kolektifinin topladığı görüntüleri her akşam Cinema Tahrir'de açık hava gösterimlerinde izlemek mümkündü. Eylemciler kendi eylemlerinin perdedeki yansımasını izlerken kayıt altına alınıyorlardı.

Bu ayaklanmalara dair, elimizde kamusal ya da kişisel olarak tutulmuş, sistematize edilmesi mümkün görünmeyen –belki de gerekmeyen– devasa bir imge yığını bulunuyor. Bu görüntülerin pek çoğu defalarca yüklenip indirilmiş, paylaşılmış, çözünürlüğü düş(ürül)müş, kaynağı belirsiz, formatı değiştirilmiş, Hito Stereyl'in ifadesiyle "yoksul imge"ler.[4] Sadece düşük kaliteli de değil bu imgeler; gösterdiğini netleyemeyen, odağı ka-

1 2018'in sonlarında işgale dayalı eylem biçimini değiştiren Fransa'daki Sarı Yelekliler, küresel isyan dalgasının ikinci ayağının öncüsü gibiydi. 2019 ise dalganın yenilmekten ziyade, devam ettiğini gösterecek şekilde ayaklanmalar yılı haline geldi. Bugün, Lübnan, Şili, Hong Kong, Bolivya, Haiti, Irak ve İran'da kalabalıklar eşzamanlı olarak ayakta. Bağdat'ta Tahrir Meydanı'nın geçici olarak işgal edildiğini gösteren fotoğraf sosyal medyada dolaşırken, Şili'de çekilen ve neredeyse eşzamanlı dolaşıma giren başka bir fotoğrafta bir binanın duvarına yansıtılan yazı "Normale dönmek istemiyoruz, çünkü normal sorundu" diyor. Yeni ayaklanmalar, küresel hareketin makûs talihini değiştirebilecek mi bilemiyoruz ama bu iki ayaklanma dalgası benzer kriz ve potansiyelleri barındırıyorlar.

2 Örneğin Rabih Mroué, Suriye'de bir çatışma sırasında bir eylemcinin kendi ölümünü kaydettiği anı *Youtube* videoları arasında bulduğunu belirtiyor. Bkz. "The Pixelated Revolution" içinde *Image(s), Mon Amour. Fabrications*, Rabih Mroué (der.), Madrid: CA2M Centro de Arte Dos de Mayo, 2013, 378-393.

3 *Mosireen* arşivi için bkz: https://858.ma/ Videooccupy için bkz: https://bak.ma/

4 Hito Steyerl, "In Defense of the Poor Image", *e-flux*, 2009, https://www.e-flux.com/journal/10/61362/in-defense-of-the-poor-image/

yıp, flu ve belirsiz olan ama yine de kanıt niteliği taşımaya devam eden, gösteren, belgeleyen imgeler bunlar. Stereyl'e göre yoksul imgeler "ortak bir tarih yarattığı gibi isimsiz küresel ağlar da inşa eder. Bir yerden bir yere seyahat ederken ittifaklar kurar, tercüme ya da yanlış tercüme edilmeyi provoke eder ve yeni kamular ve tartışmalar yaratır."[5] Bu nedenle, Stereyl yoksul imgelerin dolaşımının, Dziga Vertov'un bir zamanlar dünya işçilerini izleyiciler olarak örgütleyebilecek bir tür komünist görsel dil olarak adlandırdığı "görsel bağları" yarattığını iddia eder. Bugün, bir anlamda, Vertov'un hayali gerçek olmuştur: küresel bir bilgi kapitalizminin egemenliği altında dahi olsa, izleyicileri karşılıklı heyecanla, duygulanımsal uyum ve endişe ile neredeyse fiziksel olarak birbirine bağlayan bir görsel bağ ortaya çıkmış durumda.[6] Şiddet içeren veya içermeyen eylemlerle kentsel alanın işgalinden kamp yaşamının örgütlenmesine kadar farklı türden ayaklanma görüntüleri, ortak bir siyasi protesto kültürünün doğmakta olduğunu gösteriyor. Fakat görüntüler, hareketi yalnızca temsil etmekle kalmıyor, aynı zamanda ayaklanmaları ortak bir coğrafyada yer alan, aynı tarihsel zamanı paylaşan ve eşzamanlılık duygusuna sahip küresel bir fenomen olarak inşa ediyor.

AYAKLANMALAR VE KALABALIK GÖRÜNTÜLERİ

Devrimler adlı derlemenin girişinde Michael Löwy, "[o]layların alışıldık dizilişinin nedenselliğinden kurtulan sihirli bir an, unutulmaz bir parıltı olarak devrim"in, "bir kavram meselesi haline gelmezden önce bir imge meselesi" olduğunu yazar. Devrim olgusu ve fikri "imgelerle ve 19. yüzyılın sonundan itibaren fotografik imgelerle (de) ayakta kalır ve yaygınlaşır" diye devam eder.[7] 21. yüzyılın ilk küresel devrimci durumu olarak değerlendirebileceğimiz 2010-2014 ayaklanma dalgası, bu tür olayların görsel olduğu kadar kavramsal olarak da nasıl temsil edilebileceği hususunda çoklu bir kriz olduğunu gösterdi. Hareketi temsil edecek liderler ve örgütler yokmuş gibi göründüğünde veya "devrimci durumu" temsil edecek tek ve ayrıcalıklı bir an olmadığında, bu olaylar nasıl temsil edilebilir? Onları nasıl tanımlarız? W. J. T. Mitchell, 2011 işgal hareketlerinin liedersiz ve yatay organizasyonu göz önüne alındığında "ikonik ve egemen olmayan bir imaj repertuvarını" ürettiğini öne sürer.[8] Anonimlik, bu ayaklanmalarda gerekli, belirleyici ve ayırt edici bir niteliktir: Lider yok, kahraman yok, kahraman yok, sadece sürekli büyüyen disiplinli bir kalabalık.

Peki, kalabalık estetik ve politik olarak nasıl temsil edilir? Bugün, kalabalık olgusu ve kavramı üzerine yeni ve büyüyen bir literatür söz konusu ve temsil meselesi bu literatürün yakıcı sorunsallarından bir tanesi. Joshua Clover, *Riot. Strike. Riot: The New Era of Uprisings* adlı kitabında tarihsel kapitalizmin dönüşümüyle birlikte kolektif eylem biçimlerinin de değiştiğini ve ayaklanma/grev/ayaklanma döngüsü içerisinde şekillendiğini iddia eder. Clover'a göre sermayenin dolaşımına (özellikle finans) dayalı günümüz kapitalizmi tıpkı 19. yüzyılda olduğu gibi kitlesel ayaklanmaların çağı olacaktır. Günümüzde işçi sınıfı hareketi ve toplumsal hareketler ve onların eylem repertuvarı kifayetsiz kalmış; buna karşın sosyal aktör olarak kalabalık ve eylem biçimi olarak ayaklanma tüm hınçıyla geri dönmüştür.[9] Meydan işgal deneyimlerini ve Paris Komünü gibi tarihî örnekleri tartışan Jodi Dean de kalabalığı günümüz siyasetinin temel birimi olarak tanımlar. Fakat, Dean'e göre kalabalık, "kabul edilebilir deneyiminin verili sınırlarını parçalamasına rağmen" kendi başına bir alternatif sunamaz.[10] Bu nedenle, Dean kalabalığın "halk" olarak temsil edilmesinin zorunlu olduğunu ve bu temsilin de ayaklanmanın "ruhuna" sadık bir biçim alması gerektiğini savunur.[11] Öte yandan, Judith Butler, Tahrir Meydanı'ndan OWS'ye ve Gezi gibi "büyük ka-

5 Hito Steyerl, "In Defense of the Poor Image."

6 Hito Steyerl, "In Defense of the Poor Image."

7 Michael Löwy, *Devrimler*, Uraz Aydın (çev.), İstanbul: Ayrıntı, 2019, s. 11.

8 W.J.T. Mitchell, "Image, Space, Revolution: The Arts of Occupation" *Critical Inquiry*, 39.no. 1, 2012, s. 9.

9 Joshua Clover, *Riot. Strike. Riot*, Londra, New York: Verso, 2016, s. 24.

10 Jodi Dean, *Crowds and Party*, Londra, Brooklin: Verso, 2016, s. 246.

11 Dean, *Crowds and Party*, 247.

labalıklar halinde yel yepelek ortaya çıkan" toplanmaların korku kadar umut kaynağı olabileceğini zira "ayaktakımının eylemlerinin doğuracağı tehlikelerden korkmak için her zaman sağlam gerekçeler olduğu gibi, kestirilemeyen toplanmalarda bir siyasi potansiyel olduğunu sezdiren sağlam sebeplerin" var olduğunu ileri sürer. Bu toplanmalar "prekaryalığın teşvik edilen biçimlerinden artık mustarip olmayan daha yaşanabilir nitelikte ekonomik, toplumsal ve siyasal koşullar için bedensel bir talepte" bulunurlar.[12] Butler da Dean gibi kalabalığın temsili konusunu sorgular ve "biz, halk" ifadesinin, toplanmalarda bazı kişilerin muhakkak eksik kalacağı göz önüne alındığında, güvenilir bir siyasi icra olup olmayacağını tartışır. Dean, kalabalığı sadece temsil etmeyecek, onu aynı zamanda siyasi bir özneye dönüştürebilecek siyasi bir formun –yani parti– olasılıklarını tartışırken, Butler kalabalığın siyasetin konusu –yani halk– olma ihtimalini sorgular. Ancak, hem Butler hem de Dean kalabalığın sadece toplanmasının değil aynı zamanda kendisini yönetmesinin de olası biçimlerini ararlar. Bu form arzusu ve arayışı her iki yazar için de hem politik hem de estetik bir meseledir.

Gerek Tahrir'de gerekse Taksim'de kalabalık, kendisini temsil edebilecek siyasi ve estetik bir form arayışındaydı. Farklı doğrudan demokrasi deneyleri ve deneyimleri alternatif politik temsil biçimleri arayışının bir ifadesiydi. Eylemcilerin ana akım medyayı ve geleneksel görselleştirme biçimlerini reddetmesi ve yerine, örneğin, telefonlarını görsel üretim ve dağıtım aracı olarak kullanmaları hegemonik temsil estetiğinin sınırlarını zorladı. Fakat, Alissa Lebow'un da belirttiği gibi temsil biçimleri ve sınırlarıyla bu kadar derdi olmasına rağmen her iki hadise de görüntü üretiminde devrimci bir kopuş yaratamadı. Lebow'un, Mısır'daki devrimin, film yapımında estetik bir kopuş yaratıp yaratmadığını sorgulayan çevirimiçi belgeseli *Filming Revolution* tam da böylesi bir tartışmanın parçası.[13] Lebow, Mısır devriminin nihayete ermediği ve rejimi radikal bir şekilde yeniden düzenlemeyi başaramadığı için, ortaya çıkan yeni ve devrimci ideolojiye paralel olarak sinemada yeni bir yaklaşım geliştirme imkânının bulunmadığını ileri sürüyor.[14]

Devrimci hadiseyi ve sonrasını başka bir biçimde ve dilde anlatacak estetik yırtılmanın yokluğunda, ikonik hale gelmiş imgeler daha etkin ve güçlü bir rol ediniyor. Bu sebeple bu imgelere bir kez daha ve iyi bakmamız gerekiyor. Bu dağınık yoksul imgeler arşivinden kalabalığın fotoğrafını çerçevelemek için yaygınca kullanıldığını düşündüğüm iki temsil açısı üzerinde durmak istiyorum.[15] Birincisi, eylemi/işgali havadan görüntüleyen, çoğunlukla drone'la çekilmiş kuş bakışı perspektif. Bu perspektiften çekilen fotoğraflar, Kahire ve İstanbul'un merkezî meydanlarında büyük bir kalabalığın toplandığını dünyaya duyuran en bilindik görüntüler. Kalabalığın diğer tanıdık görüntüleme çerçevesi ise, kalabalığın harekete geçtiği anları yakalayan, sokak seviyesinden alınmış olanlar. Bu perspektif kalabalığın kolluk kuvvetleriyle çarpıştığı, açık havada yemek yaptığı ve yediği veya şarkı söylediği, temizlik yaptığı yahut insanların sadece durduğu anları insan gözü seviyesine inerek tespit eder. Bu iki tip perspektifin, yani "drone" ve "sokak" düzeyinde perspektiflerin ikonik niteliği yalnızca çok bilinirliği ya da ortak bir kolektif eylem kültürünün duygusunu taşımalarından kaynaklanmıyor. Her iki perspektif de bu mücadele döngüsünün sosyo-politik kompozisyonunun yeniliğini yakalamakta oldukça ba-

12 Judith Butler, *Biziz Halk!: Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 15-16.

13 https://www.filmingrevolution.org/

14 Alisa Lebow, "Seeing Revolution Non-Linearly: www.filmingrevolution.org", *Visual Anthropology*, 29, no. 3, 2016, s. 279.

15 Elbette bu iki perspektif yanına başkaları da eklenebilir. İkonik bireysel "portreler" ilk akla geleni olabilir. Burada elbette "kırmızılı kadın" imgesini ve Mısır'da "mavi sutyenli kız" olarak anılan görüntüyü düşünebiliriz. Aralık 2011'de Mübarek'in istifası sonrasında yapılan seçimlerde uygulanan kuralları protesto eden bir gösteri sırasında Tahrir Meydanı'ndaki güvenlik güçleri tarafından vahşice dövülen bir kadının, isimsiz bir şahit tarafından çekilen bir videodan kesilen bir görüntü bu. Askerler tarafından dövülen kadın sokak ortasında, ölü gibi yatarken abayası sıyrılır ve mavi sutyeni görünür. Polis vahşetinin kanıtı olarak görüntünün büyütülmüş ve kırpılmış versiyonları poster olarak basılır ve eylemlerde taşınır. Wonder Woman kostümünün bir unsuru olarak mavi sutyen giyen bir grafiti ortaya çıkar. Portrelerin yanı sıra, polisin işkence ve cinayet görüntüleri de ayrı bir kategori olarak değerlendirilebilir. Bu görüntüleri görünmeyeni görünür kılmaya çalışan kanıt/belge olarak düşünmek yerinde olur.

Görüntü 1. Mikala Hyldig Dal'ın Google arama listesi, *Cairo: Images of Transition*, s. 16-17.

şarılı. Örneğin, drone perspektifinden görülen kalabalığın ne lideri ne öncüsü, ne geçmişi ne de geleceği vardır; cinsiyet, ırk veya etnik kökene işaret eden kimlik sembollerini görmemiz mümkün değildir. Protestocular arasında hiyerarşi yoktur, söz konusu olan farklılıklar kalabalığıdır. Sokak seviyesindeki görüntülere gelince, bunlar bize işgalin günlük yaşamını sürdüren, çok da devrimci addedilmeyen gündelik eylemlerini sunarlar. Bu görüntüler dayanışma, yatay örgütlenme ve beraber çalışma deneyimini gösterirler. Bu şekilde, hadiseyi devrimci kılan şeyi, yani gündelik hayatın özyönetimci örgütlenişini görünür kılarlar.

DRONE PERSPEKTİFİ VE SİYASETİN ÖZNESİ OLARAK HALK

Cairo: Images of Transition adlı kitabının girişinde Mikala Hyldig Dal, 1 Ocak 2013'te "Tahrir" anahtar kelimesi ile yaptığı *Google* arama sonuçlarının görsel bir listesini sunar. Bu görüntü listesi neredeyse yalnızca Tahrir'in kuşbakışı perspektifinden çekilmiş fotoğraflardan oluşur. 2014'te yayımlanan bu yazısında Dal, "baskıcı bir rejime karşı ortak eylemde bulunan kalabalığın bu kuşbakışı görüntüsü, küresel devrim ikonografisinde kendisine çoktan bir yer açtı" diye yazar.[16] Gerçekten de Tahrir'den sonra işgal edilen İspanya'da Puerta del Sol, Yunanistan'da Sintagma, Bahreyn'de Pearl Roundabout ve Taksim gibi meydanların havadan görüntüleri ikonik hale gelerek Dal'ın haklı olduğunu kanıtlar. Bu hava görüntülerinin çoğu geniş açılı merceklerin kullanımı nedeniyle eğri köşeleri ile ayırt edilebilen drone'lar tarafından çekilir. Başlangıçta bir askeri gözetim tekniği olarak kullanılan drone, bu ayaklanmalarda hem eylemciler hem de devlet tarafından protestoların kaydedilmesi ve raporlanması için kullanılır.[17] Yeni bir denetim teknolojisi, ironik olarak, yeni ayaklanma dalgasının ikonik görüntülerini de üretir.

Drone perspektifinden çekilen görüntüler, isyan sahnesini nesnel bir durum olarak sunuyor ve öznel bir bakış açısı için yer bırakmıyor gibi görü-

16 Mikala Hyldig Dal, "Meta Image Tahrir: Introduction", içinde *Cairo: Images of Transition*, Mikala Hyldig Dal (der.), Bielefield: Transcript-Verlag 2014, s. 16-19.

17 Tabii drone'lar hâlâ aslen bir denetleme teknolojisi olarak kullanılıyor. Yakın zamanda Şili'deki eylemlerde göstericilerin lazer kullanarak drone'ları düşürmeyi keşfettiğini hatırlayalım. Bkz. "Şili'de göstericiler lazerle drone düşürmeyi keşfetti!" https://www.gazeteduvar.com.tr/dunya/2019/11/14/silide-gostericiler-lazer-ile-drone-dusurmeyi-kesfetti/

nür. Bu yüzden bu tür havadan görüntüler Westmoreland ve Dalmasso gibi yazarlara göre, protestocuların kendileri tarafından üretilen içkin "militan görüntüler"le bir zıtlık oluştururlar.[18] Westmoreland, bu militan görüntüleri, kuşbakışı görüntülerin her yerde ve neredeyse aşkın perspektifine karşı "visceral" (iç organlara ait) olarak adlandırır. Daha içten, daha hakiki ve daha "bizden" olan bu görüntülere karşıt olarak drone perspektifinin "her şeyi bilen" aşkın pozisyonunda çekilen bu görüntülerde kalabalıklar neredeyse insansızlaştırılmıştır. Böylesi aşkın bir perspektif olsa olsa insanların baskıcı bir rejim tarafından nasıl göründüğünün resmi olabilir. Böylesi bir okumanın mümkün ve aslında hâkim bir okuma olduğunu teslim ederek drone perspektifinden görüntüleri elimizin tersiyle kenara itmektense, bu perspektifin hadisenin politik kompozisyonu ile olan ilişkisini anlamaya çalışmak daha yerinde olur.

Bu görüntülerde kalabalık ne yapar? Kalabalık nasıl "yakalanır" ve temsil edilir? Böyle bir açıdan bakıldığında, insanlar var olmaktan ve durmaktan başka hiçbir şey yapmıyor gibi görünür. Kalabalık sadece yer kaplar. Meydanda yoğunlaşan kalabalık görüntüsü, nicelikten ziyade niteliğe vurgu yapar gibidir. Bu imgelerde kalabalık "belirir." Görülen şey sayı değil, yoğunluktur. Jeffrey C. Alexander, ikonik olanın iletişim ile değil, deneyim ile ilgili olduğunu belirtir. Dolayısıyla bir şeyin ikonik olarak bilincinde olmak demek onu bilmeden anlamaktır. Bu, akıldan ziyade "duyuların kanıtı" ile temas ederek, onu hissederek anlamaktır.[19] Drone bakış açısından görüntülenen kalabalık tekil bir eylemci tarafından işgal edilmesi imkânsız olan, dolayısıyla ancak bedensel olarak hissedilen ve kavranan bir pozisyona, izleyicinin aktif olarak katılmasını sağlar. Bu ikonik imgeler, çok temel "bir şeye" katılım hissini deneyimlememize yardım eder: Tarih! Devrim! Eşitlik! Özgürlük!

Görüntü 2. "Mübarek'in istifa etmeyeceğini söylediği konuşmasının ardından Tahrir Meydanı'nda 2 milyondan fazla kişi toplandı" 11 Şubat 2011. Fotoğraf: Wikimedia Commons aracılığıyla Jonathan Rashad.

Tahrir meydanı kalabalık tarafından yeni ele geçirildiğinde, Alain Badiou tutkuyla şöyle yazıyordu:

> Bir kararlılık, dikbaşlılık ve cesaret eşiği aşıldığında bir halk gerçekten de varoluşunu bir meydanda, bir caddede, birkaç fabrikada, bir üniversitede yoğunlaştırabilir. Bütün dünya bu cesarete, özellikle de ona eşlik eden eserlere tanık olacak. Bu eserler orada bir halkın temsil edildiğinin kanıtı olarak kalacak.[20]

Drone görüntüsünün her şeyi bilen aşkın perspektifinden bakıldığında, kalabalık, Badiou'nun önerdiği gibi "evrensel tarihin tek yaratıcısı" olarak belirir. Bu görüntü, geçmiş hadiselerin ikonik anlarından oluşan, yarı-evrensel devrimci görüntü galerisine yeni bir katkıdır. Zira, Tahrir'de ve Taksim'de, olayların gidişatını büyük ölçüde değiştirecek ve belirleyecek tek ve ayrıcalıklı veya sembolik bir an yoktur (Bastille ya da Kışlık Saray baskını temsillerini düşünün). Veya farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, hadiselerin farklı aşamalarında pek çok farklı an ve durum yaşanır, ancak hiçbiri diğerlerine karşı hüküm sürmez. Drone imgeleri meydan işgalini, hadiseyi belirleyen bir an değil ama bir süreç olarak temsil eder. Bu görüntüyü ikonik kılan şey tam da budur.

Burada drone perspektifinin gücü kalabalığı si-

18 Mark R. Westmoreland, "Street Scenes: The Politics of Revolutionary", "Video In Egypt", *Visual Anthropology* 29, no. 3, 2016, s. 243-262 ve Fred Dalmasso, "Remote Spectating - Drone Images And The Spectacular Image Of Revolt", içinde *Performing Antagonism*, Tony Fisher ve Eve Katsouraki (der.), Londra: Palgrave Macmillan, 2017, s. 209-230.

19 Jeffrey C. Alexander, "Iconic Consciousness: The Material Feeling of Meaning", *Environment and Planning*, 26, 2008, s. 782.

20 Alain Badiou, "Tunus, Mısır; Doğu'nun Rüzgârı Batı'nın Küstahlığını Süpürdüğünde" http://www.soldefter.com/2011/02/27/alain-badiou-%E2%80%9Ctunus-misir-dogunun-ruzgari-batinin-kustahligini-supurdugunde/

Görüntü 3. Taksim, 15 Haziran 2013. Fotoğraf: Wikimedia Commons.

yasal bir özne olarak kurmasından kaynaklanır. Bu imgelerde sadece deneyimle yüklü bir "anıyı" değil aynı zamanda kendi kendini yönetme iddiasının sahibi "halk"ı da buluruz. Bu nedenle bu imgeler duygulanımsal ve deneyimsel olduğu kadar donmuş ve hatta fetişize edilmiş bir halk imgesini de yaratırlar. Kalabalığın aşkın temsili onu siyasetin öznesi, yani "halk" olarak çerçeveler.

HALK SOKAK PERSPEKTİFİ: SOSYAL BİR İLİŞKİ OLARAK HALK

Drone perspektifi kalabalığı siyasal bir özne, yani halk olarak temsil ediyorsa, sokak seviyesindeki görüntüler ise bize kalabalığın devrimci durumlarda *ne yaptığına* dair bir fikir verir. Drone perspektifi, kalabalığın "ayağa kalktığı" zaman nasıl göründüğünü yakalarken, sokak seviyesindeki imgeler, kalabalığın devrimci bir süreç sırasında mekâna "yerleştiğinde" ne yaptığını gösterir. Bu görüntülerde "ikonik ve geçici öğeler arasında karma bir etkileşim" buluruz.[21] Sokak seviyesindeki ikonik görüntüler belirli bir gramere sahiptirler ve neredeyse devrimci hadisenin ortaya çıkışına göre kronolojik olarak sıralanabilirler: İlk olarak, küçük grupların bir araya toplandığını gösteren görüntülerle karşılaşırız, daha sonra kolluk güçleriyle çatışmaları gösteren imgelere geçilir (Kahire'de bir sokakta tazyikli suya göğüs geren bir adam; Nil Köprüsü üzerindeki çatışma; göz yaşartıcı gaz bulutları ile çevrili insanlar, Boğaz Köprüsü'nü geçen kalabalık ve benzerleri). Takiben toplu kutlama ve beraberlik anlarını gösteren daha ziyade karnavalesk görüntüler görürüz (neşeli bir kalabalıkla çevrili Taksim Meydanı'nda çalınan piyano, protestocuların ayaklanmanın günlük videolarını izlediği Tahrir Sinemasının sokak gösterimleri gibi). Daha sonra "mutlu sonu" ifade edecek şekilde, farklı toplumsal kesimler arasında husumete dayalı siyasal farklılıkların ve ikiliklerin çözülmesini temsil eden görüntüler gelir (bunlar arasında, HDP flamasıyla kalpaklı Mustafa Kemal bayrağı taşıyan iki erkeğin el ele fotoğrafını ve Tahrir'de Haç ve Kuran'ı birlikte kaldıran eylemcilerin fotoğraflarını düşünebiliriz).

Her ne kadar bu görüntüler bize ayaklanmaların günlük yaşamından enstantaneler sunsalar da, işgalin gündelik hayatının çok önemli bir boyutunu dışarıda bırakırlar: devrimci hadiseyi destekleyen ve sürdüren rutin, yorucu, sıkıcı ve döngüsel kolektif emek. Buna devrimci bir durumun gündelik hayatını örgütleyen yeniden üretim emeği de diyebiliriz. Badiou, "halkın, olayın kendilerine getirdiği sorunların nasıl çözüleceğini bilenlerden oluştuğunu" ve "çözülemez sorunları devletin yardımı olmaksızın çözmenin" hadisenin kaderi

21 Westmoreland, "Street Scenes", s. 250.

Görüntü 4. Tahrir Meydanı'nda temizlik, 12 Şubat 2011. Fotoğraf: Sherif9282, Wikimedia Commons aracılığıyla.

olduğunu öne sürer.[22] Tahrir ve Taksim'de yemek ve temizlik yapmak, çay demlemek, uyumak, konuşmak, birbirini dinlemek, tartışmak, yaralılara bakmak veya sadece yanınızdakilere bakmak, lojistik işleri düzenlemek, güvenlik önlemi almak ve benzeri işler işgali ayakta tutan günlük eylemlerdi. Nihayetinde banal, rutin ve "sönük" olan, toplumsal yeniden üretim ile ilgili bu emek biçimi tarihsel olarak toplumsal cinsiyet rejimine bağlıdır ve ev içi ve kadın emeği ile ilişkilendirilmiştir. Belki de bu yüzden, bu tür insan faaliyetleri yeterince devrimci addedilmemişlerdir ve bu eylemlerin görüntüleri de devrimci ikonografide hak ettiği yeri bulamamıştır. Ancak, Tahrir'de ve Taksim'de, beslenmeden bakıma, özel alanla özdeşleşen yaşamı örgütleyen emek kamusal olarak ifa ediliyordu. Bu etkinlikler devrimci süreci sürdürmekle kalmıyor, aynı zamanda gündelik hayatı devlet ve piyasa ilişkileri ve disiplinin dışında örgütlüyorlardı. Özel alanın işlerini kamusala taşıyarak onu görünür kılan bu eylemlerin görüntüleri bol olmasına rağmen kolayca unutuldular.

Bir tanesi hariç. İşgal altındaki meydanları temizleyen insan görüntüleri, böylesi bir ihmalin istisnasıydı. Tahrir'de ve Taksim'de çöp toplamak günlük bir rutin olduğu kadar siyasal bir ritüeldi de. Jessica Winegar'ın anlattığı gibi Mübarek'in istifasını takiben, eylemciler son kez meydanda, bu sefer meydanı temizlemek için toplanır, evden getirilen battal boy çöp torbalarına yiyecek ve içecek kapları, eski gazeteler, boş sigara paketleri ve kampın diğer kalıntıları doldurulur.[23] Eylemciler ellerinde süpürgelerle kamp yerini temizleyerek meydanı bu sefer gündelik hayatın rutin akışına uygun hale getirirler. Rejimin çöküşünü ve işgalin sonunu temsil eden, sembolik bir anlamı olan "ciddi ve güçlü bir temizlik"tir bu. Bununla birlikte, bu temizlik görüntüleri artık sıradan bir sosyal pratiği temsil etmez, zira sahnelenen siyasal bir temsildir. Meydanın işgali sırasında günlük bir faaliyet olan "çöpü dışarı çıkarmak" başarılı bir devrimin imzası haline gelir. Böylece dünya tarihinde muhtemelen ilk defa bir devrim çöp

22 Alain Badiou, "Tunus, Mısır; Doğu'nun Rüzgârı Batı'nın Küstahlığını Süpürdüğünde"

23 Jessica Winegar, "Taking Out The Trash: Youth Clean Up Egypt After Mubarak." Erişim Aralık 2018. http://www.merip.org/mer/mer259/taking-out-trash

Görüntü 5. Gezi Parkı'nda Günlük Temizlik, 2 Haziran 2013. Fotoğraf: Nar Photos.

toplayan ve temizlik yapan bir kalabalığın görüntüsüyle özdeşleşmiş olur.

Çöp toplamak ve temizlik yapmak Gezi'de de günlük bir rutin, hatta bir takıntıydı. İşgalcileri her gün, sabahın erken saatlerinde, yerdeki son izmarite kadar her türlü çer çöpü toplarken gösteren yüzlerce fotoğraf mevcut. Şafak vaktinde birbirinin ardı sıra dizilmiş çöp torbalarını yakalayan bir o kadar da kare var. İşgal sırasında bir zorunluluk olan bu takıntılı günlük faaliyetin görüntüleri, harekete siyasi bir anlam da verir. Bu imgeler işgalcilerin saflığına, temizliğine ve farkına işaret eder; onları kamusal alanı politik olarak geri alan sorumlu vatandaşlar olarak gösterir. Protestoculara kim olduklarını hatırlatır: angaje bir sosyal varlık, yani "halk."

Butler, açlık, barınma, tıbbi bakım, şiddetten korunma gibi bedensel ihtiyaçların siyaset için önemine vurgu yaparak "bedenin maddi açıdan yakıcı ihtiyaçlarını meydana taşımakla kalmayıp, bu ihtiyaçları siyasetin talepleri açısından merkezî hale getirmemiz" gerektiğini iddia eder.[24] Sokak düzeyinden çekilen "çöpü dışarı çıkartma" ve temizlik imgeleri kazandıkları siyasal anlam ile aksi takdirde görünmez kalacak gündelik hayatın sıradan eylemlerini devrimin tarihsel ikonografisine eklerler. Bu imgeler bize halk başka bir dünya yaratmak için ayağa kalktığında, ortaya çıkan dağınıklığı da kendisinin toplaması gerektiğini hatırlatır.

ARALIK: SİYASAL VE TOPLUMSAL OLAN

Westmoreland, benim drone perspektifi olarak adlandırdığım "kalabalık kitleyi ayrıcalıklı bir hava perspektifinden gösteren ve onu farklılaşmamış bir birim olarak imleyen anonimlik ikonografisinin", toplumsal hareketlerin "toplumsal boyutuna büyük ölçüde kör olduğunu" savunur.[25] Bana kalırsa, drone ve sokak perspektifinden görüntüler birbiriyle çelişkili değil; tam tersine birbirlerini tamamlayıcı niteliklere sahipler. İki ba-

24 Judith Butler, *Biziz Halk!*, s. 91.

25 Westmoreland, "Street Scenes", s. 249.

kış açısı arasındaki var olduğu ileri sürülen estetik ve göstergebilimsel çelişki, evrensel taleplerin formülasyonu olarak algılanan siyaset alanı ile günlük yaşam aktivitelerine dayanan sosyal alan arasındaki mesafeye denk düşüyor. Bu anlayışta, eşitlik ve özgürlük talepleri ile çöpü dışarı çıkarma eylemi arasında bir hiyerarşi bulunur. Oysa Taksim ve Tahrir'in ikonik görüntülerini birlikte okurken, bu ilişkinin başka türlü kurulabileceğini düşünmeye başlıyoruz.

2010-2014 ayaklanma dalgasının (ve muhtemel ki 2019'da içerisinden geçmekte olduğumuz ayağının da) potansiyelinin, bu iki bakış açısı arasında bulunabileceğine inanıyorum. İki bakış açısı arasındaki görsel ve göstergebilimsel mesafeyi Chantal Mouffe'un şu ifadesiyle birlikte düşünebiliriz: "Sosyal ile siyasal arasındaki sınır esasen dengesizdir ve sosyal failler arasında sürekli bir yer değiştirme ve yeniden müzakere gerektirmektedir. Şeyler her zaman başka türlü olabilirdi ve bu nedenle her düzen, diğer olasılıkların dışlanmasına dayanır."[26] Vertov'un film teorisinde, iki görüntünün arasında kalan şey "aralık "olarak adlandırılır. Aralık, iki çekim arasındaki dinamik bir boşluktur. İki ardışık görüntü arasındaki geçit, ikisi arasındaki mesafeye değil, birbirine uzak görünen iki görüntü arasındaki korelasyona atıfta bulunur.[27] Montaj hareketi, benzerlik ve bütünlük temelinde değil, karmaşıklık ve farklılık temelinde iki farklı görüntü arasındaki ilişkiyi gösterir. Öyleyse bizim de siyasal olan ile toplumsal olan arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmemize imkân verecek şekilde drone ve sokak perspektifini birbiriyle ilişkilendirecek bir montaj eylemine ihtiyacımız var. Devrimci hadisenin özgürleştirici vaadi, kalabalığın siyasal bir olgu olan "halk" olarak temsil edilmesi ile potansiyel olarak farklı bir yaşamın kolektif yaratıcısı olan "halk" olarak icra edilmesi arasındaki gerilim ve gerginlikte yatıyor. Bu ikisi arasında, şeylerin farklı konumlanabileceği, keşfedilmesi gereken bir fikir, bir vaat yer alır.

26 Chantal Mouffe, "Artistic Activism and Agonistic Spaces", http://www.artandresearch.org.uk/v1n2/mouffe.html

27 Bkz. Gilles Deleuze, *Cinema 1. The Movement-Image*, Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (çev.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, s. 81-82.

Toplumsal hareketler, siyasal teoriler

FUNDA GENÇOĞLU ONBAŞI

2010'lar siyasi tarihe birkaç şeyle geçecek gibi görünüyor. Sağ siyasetin farklı damarlarının (dindar, milliyetçi, muhafazakâr, neoliberal) çeşitli coğrafyalarda yükselişe geçmiş ve/veya iş başına gelmiş olması, kavramın ne anlattığı hakkında farklı görüşler bulunsa da yaygın şekilde "popülizm" olarak adlandırılan akımın hakimiyeti, bununla bağlantılı olarak yine dünyayı sarmış görünen anti-entelektüalizm bunlar arasında sayılabilir. Ancak bir dördüncü var ki insanlık tarihinin bu on yılını tanımlayacak anahtar kelimeler arasında diğerlerinden de çok ağırlığı olacak sanki: pek çok ülkede milyonlarca insanın sokakları tuttuğu toplumsal hareketler. Şu listedekilere şöyle bir göz atmak bu iddiayı yerinde bulmaya yol açacaktır: 2010'da İzlanda'da patlak veren *Tencere Tava Hareketi*, 2011'de İspanya'da ortaya çıkan *Öfkeliler*, 2011'de Tunus'tan başlayıp civar ülkeleri de saran *Arap İsyanları,* aynı yılın Eylül ayında Amerika Birleşik Devletleri'nde küresel kapitalizmin kalbinin attığı yer olarak kabul edilen finans merkezi *Wall Street'i İşgal* hareketi, 2013'te Türkiye siyasi tarihinde daha evvel eşi benzeri görülmemiş bir halk ayaklanması olarak *Gezi*, 2014'te Hong Kong'tan baş gösteren ve 2019'da daha da etkili şekilde yeniden canlanan *Şemsiye Hareketi*, 2018'de Fransa'dan kısa sürede tüm dünyanın dikkatini çekmeyi başaran *Sarı Yelekliler*, 2018'de 15 yaşında Greta Thunberg isimli bir lise öğrencisinin bireysel çabalarıyla başlayıp 2019'da pek çok ülkede kitlesel protestolara dönüşen *Fridays for Future*, bu satırların yazıldığı Ekim 2019 itibariyle tüm dünyanın gözünün üstünde olduğu Şili'deki halk isyanı.

Öğrenciliğimin unutulmazlarından birisi "evde yap" türünde bir sınavdı. Cevaplamak üzere 24 saat verdiği soru kâğıdına hocamız sadece bazı kelimeler yazmıştı. Kopuk kopuk, birbiriyle alâkasız, belki de çok alâkalı; öylece havada asılı duran, belki de uçuşup duran sözcükler... Altına da sadece bir cümle eklemişti: "Bu sözcükleri bir araya getirerek anlamlı bir metin yazın." O gün arkadaşlarımı da beni de şaşırtıp elimizin ayağımızın birbirine dolaşmasına sebep olan bu beklenmedik sınav sorusu aslında bir konuya kafa yorarken pek çoğumuzun zihninin izlediği yola denk düşmüyor mu? Bugün, içinde yaşadığımız dünya hakkında düşünen birinin zihninde dönmeye başlayan atlıkarıncanın biri inip biri kalkan kolları şöyle olmaz mı: Şiddet. Savaş. Terör. Korku. Öfke. Hüzün. Ayrımcılık. Irkçılık. Cinsiyetçilik. Türcülük. Dışlama. Sessizleştirme. Umutsuzluk. Çaresizlik. Yenilmişlik. Küskünlük. Vazgeçiş. Mücadele. Arayış. Umut. Çaba. Düşünce. Sorumluluk. Gayret. Bu sözcükler bize Hannah Arendt'in deyişiyle "insanlık durumu"nu anlatı-

yor olmaz mı? Peki bu atlı karınca dönmeye başladığında ilk yükselenler baştakiler olmaz mı? Şiddet, savaş, terör... Korku, öfke, hüzün... Baştakilerin inmeye, sondakilerin kalkmaya başladığı anlar ise dünyada bir yerlerde o kişinin hiç tanımadığı, hiç tanımayacağı, belki birbirlerini de hiç tanımayan ve hiç tanımayacak bir grup insanın bir araya gelip var olan düzene itiraz ettiğini, onu reddettiğini, başka türlü bir şey yapmak istediğini yüksek sesle söylediğini gördüğü ya da hatırladığı anlar olmaz mı? Bazen bir anda, sanki önceden anlaşmış gibi sokaklara dökülen; bazen yıllardır ilmek ilmek ördükleri mücadeleyi bir kurum çatısı altında toplayıp oradan baskıcı yönetimlerin hak ihlallerine, toplumsal cinsiyet hiyerarşisine, yoksulluğa, yoksunluğa, ekonomik sömürüye, doğanın tahribatına karşı ses yükselten insanları. Öyle ya da böyle, küsmediğini, vazgeçmediğini, doğru olanı aramaya devam ettiğini, çaresizliği, yenilmişliği kabul etmediğini gösterenleri.

O zaman buradan yola çıkarak toplumsal hareketler bugün, örneğin Türkiye'den biri için dünyayı ve insanlık durumunu düşünme, kendi varoluşunu anlamlandırmaya çalışma eylemlerinin ayrılmaz bir parçası olabilir diyemez miyiz? Bu yazı neden böyle olabileceğine odaklanıyor ve şunu göstermek istiyor: Toplumsal hareketler dünyayla ilişkilenmemizin, ona bakışımızın, kendimizi onun içinde konumlandırma çabamızın, siyasal özneler olarak kimliğimizin inşası sürecinin önemli bir parçası çünkü toplumsal hareketler –ister katılımcısı ister gözlemcisi olsun, isterse en sert muhalifi olsun– onlara bakan herkesi bazı konular/sorular/meseleler hakkında düşünmek zorunda bırakıyor. Bu meseleler de aslında siyasal düşüncenin çok temel tartışma konularını oluşturduğu için toplumsal hareketlerin bize neleri düşündürdüğünü incelerken bu yazı siyasal düşünce geleneğinin labirentlerinde bir yolculuğa çıkarak toplumsal hareketlerin hem siyasetin teorisi ile pratiği arasındaki gerilimi iyice berraklaştırdığını hem de siyaset teorisinin erdem-çıkar, birey-toplum, özgürlük-eşitlik, idealizm-materyalizm gibi en temel ikili karşıtlıklarını (*dichotomy*) alt üst ettiğini vurguluyor.

TENNUR BAŞ

SİYASET TEORİSİNİN İKİLİKLERİ VE TOPLUMSAL HAREKETLER

Sivil toplum-demokrasi, toplumsal hareketler-demokrasi, yurttaşlık-demokrasi ilişkisine dair bugünkü tartışmaları en çok etkilemiş siyasal düşünürlerden biri olan Alexis de Tocqueville Amerika'ya ulaştıktan birkaç gün sonra bir arkadaşına yazdığı mektupta şöyle diyordu:

> Hayal etsene... Dünyadaki bütün milletlerden oluşan bir toplum: İngiliz, Fransız, Alman... Farklı dilleri, inançları, fikirleri olan insanlar... Tek kelimeyle, köksüz bir toplum; hatıraları olmayan, önyargıları olmayan, rutinleri olmayan, ortak fikirleri olmayan, millî bir karakteri olmayan bir toplum. Ama bizimkinden yüz kat mutlu. Daha mı erdemli? Şüpheliyim. Başlangıç noktası şu: Bunca farklılığı birbirine bağlayan ne? Çıkar. İşte, işin sırrı bu.[1]

1 Barbara Allen, "Alexis de Tocqueville on Civic Virtue and Self-Interest Rightly Understood in American Democracy", 1998 Annual Meeting of the American Political Science As-

De Tocqueville bu seyahatten izlenimlerine dayanarak yazdığı *Amerika'da Demokrasi* (1835) başlıklı kitabında tam da bu mektupta işin sırrı olarak işaret ettiği "çıkar" ya da onun dediği şekliyle söyleyecek olursak "doğru anlaşılmış biçimiyle çıkar ilkesi" kavramını demokratik yurttaş katılımının anahtar kelimesi olarak kullandığı bir devlet teorisi ortaya koyar. Onun bu yaklaşımı örgütlü yaşam (*associational life*) ile özgürlük arasında doğrudan bir bağ, daha doğrusu bir nedensellik ilişkisi kurar. Buna göre, despotizm tehlikesinin ortadan kalktığı demokratik bir düzene ulaşmak ancak örgütlü şekilde birlikte hareket eden yurttaşların devleti gözetim ve altında tutmasıyla mümkün olacaktır. De Tocqueville şunu özellikle vurgulamaktadır: İnsanlar dayanışmayı, birlikte olmanın ve ortak mücadelenin önemini ve gücünü unutup bunun yerine kendi bireysel güçlerine ve önemlerine fazla kapılırlarsa, kendilerini her sorunu çözüp her zorluğun üstesinden bireysel çabalarıyla gelecek kudrette görüp dayanışma bağlarını koparırlarsa her meselenin üstesinden tek başlarına gelemeyeceklerini anlayacakları o kaçınılmaz gün geldiğinde kendilerini yapayalnız bulacaklardır. Ve işte o gün devletten başka yardım isteyebilecekleri kimse olmadığından yüzlerini mecburen ona dönecekler, her daim bireylerin yaşamına müdahil olmaya, faaliyet alanını daha da genişletmeye meyyal devlet de böyle bir fırsatı asla kaçırmayacaktır. Böylelikle başlayan bu döngü bireyler ondan yardım ve destek istedikçe daha çok müdahil olması için devlete yeni fırsatlar doğması, o daha çok müdahil oldukça bireylerin de o derece onsuz bir şey yapamaz hale gelmesi ile, dolayısıyla daha da çok yardım istemeleri ve böylece devletin kolları hayatın her alanına erişebilen bir deve dönüşmesi, bu dev karşısında ezilen bireylerinse kollarının bağlı olması... şeklinde devam edecektir. Sonunda özgürlüğünü yitirmiş, devlete bağımlı hale gelmiş bireyler ve onların karşısında onlara istediğini yapmakta özgür bir devletten oluşan bir toplum ortaya çıkacaktır. Örgütlü dayanışma, birlikte hareket etme yetisini kaybeden bireyleri bekleyen son budur.

Örgütlü aktif yurttaşlık, özgürlük ve despotizm tehlikesi hakkındaki bu fikirleri de Tocqueville'i bugün sivil toplum, toplumsal hareketler, demokrasi tartışmalarında en çok hatırlanan isimlerden biri yapsa da çoğu zaman gözden kaçan bir husus oluyor. Onun teorisinin ana fikri esas olarak alıntıladığımız mektupta, daha sonra da bahsi geçen kitapta Amerikalıların diğer memleketlerden farklı olarak yaptıkları şeyi açıkça ifade ettiği yerde açığa çıkıyor. De Tocqueville'e göre Amerikan ahlak anlayışının alametifarikası "kendini feda etmenin, üstelik bunu yaparken herhangi bir şekilde ödüllendirilme beklentisi içinde olmadan, salt sorumluluk ve görev hissederek yapmanın en takdire şayan, en erdemli davranış olduğu" düşüncesinin artık vaktini doldurmuş olduğu tespitinden yola çıkıyor olmasıydı.[2] Çünkü onlar "öz çıkarın artık geri döndürülemez, direnilemez bir şekilde insan davranışının en temel belirleyeni olduğu" fikrini kabul etmişler, onu durdurmaya çalışmaktan vazgeçmişlerdi. "İnsan, durdurulması imkânsız bir güç tarafından yuvaya döndürülmüştü" yani, kendine. Bunun farkında olan Amerikan ahlakçıları artık "erdemin güzellikleri"nden bahsetmiyorlardı; onun yerine insanlara şunu ispat etmeye uğraşıyorlardı: "Erdemli olmak her kişinin çıkarınadır." Önceki satırların ifade ettiği üzere, erdem burada toplumsal siyasal yaşamda kolektif olarak sorumlu davranmak, görev bilinciyle hareket etmek gibi anlamlar içeriyor. O zaman, bu durumda, bu davranış biçiminin yaygınlaşması –ki demokrasi/demokratikleşme açısından bunun istenen bir durum olduğu ilkesinden hareket ediliyor– ancak arkaplanındaki temel motivasyonun "çıkar ilkesi" olduğu açıkça kabul edilirse mümkün olacaktır sonucuna varmış oluyoruz.

Bir oksimoron örneği olan bu garip ifade –"erdemli olmak çıkarına uygun olduğu için erdemli olmak"– tuhaf olduğu ölçüde kışkırtıcı da. Bu ifadelerin cevaben yazıldığını tahmin etmenin hiç de güç olmadığı Rousseau-Kant cenahıyla birlikte düşünüldüğünde bu cümle iyice kafa kurcalayıcı oluyor. Çünkü ikinci patikanın taşları da epey

sociation Meetings, Teaching Civic Virtue: A Workshop on Citizenship, Boston, 2-6 Eylül, 1998.

2 Alexis de Tocqueville (1835) *Democracy in America*, Vol. II, 2. Bölüm, 8. Kısım. 26.10 2019 tarihinde http://xroads.virginia.edu/~HYPER/DETOC/home.html adresinden erişilmiştir. Çeviriler yazara aittir.

kışkırtıcı oksimoronlarla döşenmiş: "Özgür olmak yasalara itaat etmek demektir" diyor mesela Rousseau. "Özgür olmak istemeyenler diğerleri tarafından özgür olmaya zorlanır" da diyor. Çünkü ona göre yasa yurttaşlar tarafından yapılır ve yurttaş sadece ama sadece ortak iyiyi düşünür. Kendini, öz çıkarını hesaba katmaz. Böylece yurttaş olarak hepimiz, hepimizin ortak iyiliğini düşünerek, hepimizi bağlayacak olan kuralları hep birlikte yaparız ve hep birlikte onlara itaat ederiz. O zaman boyun eğdiğimiz şey ortak iyi olur. Ortak iyi ile kendi iyisi arasında bir uyuşmazlık görense sorunu kendinde aramalıdır. Bu büyük sorumluluğun altından kalkmanın zorluğunu dert edinenlerin sıkıntısı Kant'ın koşulsuz buyruğuyla katmerlenir: "Yalnızca evrensel bir yasa olmasını dileyeceğin şekilde davran." Öz çıkarı pusula yapmak fikrine tamamen karşıt olan bu buyruk sadece öz çıkarımızı feda etmemizi beklemekle de kalmamakta, bütün insanları düşünerek, herkesi hesaba katarak doğru olanı akıl edip bulmamız gerektiğini söylemektedir. Kant'ın insanlıktan beklentisi bu noktada bile sona ermez. Yaptığını doğru olan o olduğu için, yapılması gereken o olduğu için yapmak yerine eylemlerini sonucunu düşünerek gerçekleştirenler, ahlaki olgunluk merdiveninin en alt basamağındakilerdir. Mutlu olmayı ümit ederek ödül ya da ceza hesabı yapanlara Kant'ın eleştirisi serttir. İnsanların cevabının peşinde koştuğu "Nasıl mutlu olurum" sorusu yanlış sorudur; doğrusu ise şudur: "Mutlu olmayı hak ediyor muyum?" Diğer taraftan Tocqueville'in başka bir zamana ait olduğunu düşündüğü, artık insanlar için bir anlam ifade etmediğini öne sürdüğü görüşler de temel olarak işte bunlardı. Bu iki yaklaşım, sosyo-politik anlamda aktif olmak, katılımcı olmak, sosyo-politik meselelerde sorumluluk hissetmek ve öyle davranmakla ilgili siyaset teorisinin iki ana damarını temsil ediyor.

Yazının başında yer alan içinde bulunduğumuz on yıla damgasını vuran toplumsal hareketler listesine bakınca insanın aklına gelen ilk soru da zaten "Neden?" oluyor. Nitekim bu, belki de toplumsal hareketlere dair hakkında en çok akademik çalışmanın olduğu konu. Literatüre şöyle bir bakıldığında sosyal bilimlerin şunu anlamayı çok istemiş olduğunu görüyoruz: Hiç tanımadıkları, belki de hiç tanışmayacakları kişilerle, kâh önceden haberleşmeksizin kendiliğinden gelişen kâh örgütlü bir ortak hareket içinde olmalarının, öyle ya da böyle en nihayetinde herkesin yapmadığı bir şeyi yapıyor olmalarının nedeni nasıl açıklanabilir? Neden yapıyor insanlar bunu?

Çok sayıda teori bulunuyor bu soruya cevaben. Bu bağlamda ilk entelektüel çalışmalardan biri olan ve toplumsal hareketleri ve protestoları bir tür sapkınlık, öznelerini de tatmin edilemeyen tutkularının patlaması ile kitleler halinde aşırı duygularının esiri haline gelmiş, tam bir irrasyonellik durumunda her tür telkine açık bulunan, çabuk kanan "yalnızken terbiyeli, aydın bir kimse iken kitle halinde içgüdüleriyle hareket eden bir mahlûk, yani bir vahşi" olarak gören Gustav le Bon'un kalabalıklar teorisi (1895) bu teorilerden biri. Daha sonraları, II. Dünya Savaşı ertesinde etkili olan modernizasyon/kalkınmacılık akımıyla birlikte ilerleyen kitle toplumu teorisi ise toplumsal hareketleri modernleşmenin şehirleşme, sekülerleşme, bireyselleşme gibi nimetlerinden henüz faydalanamadığı için modernleşme sürecinde mağdur edildiğini düşünen insanların tepkisi olarak görmekte ve bu nimetler bu kesimlere nüfuz ettikçe azalarak yok olacağını düşünmektedir. Her iki erken teorinin toplumsal hareketleri aslında istenmeyen, onaylanmayan, ortadan kalkması arzu edilen "olaylar" olarak görmek konusunda ortaklaştığı dikkate değerdir. Bunu kıran yaklaşım rasyonalist teoriden gelecektir. Bu teori "neden?" sorusunu liberal ekonominin öznesi *homo economicusa* atıfla yanıtlar: Birey hayatındaki her eylemde kâr-zarar hesabı yapan rasyonel bir varlıktır; dolayısıyla bireylerin toplumsal hareketlere katılmasının nedeni sonucunda elde edecekleri faydanın katlandığı maliyetten fazla olduğunu hesap etmesiyle gerçekleşen bilinçli bir tercihtir. Başka bir yanıt toplumsal hareketlerin ortaya çıkışını ve kitleselleşmesini daha çok toplumsal hareketlere dışsal olanaklara bakarak anlamaya çalışan siyasal süreçler teorisindedir. Bu bakış açısından, odaklanılması gereken husus toplumsal hareketler ile içinde hareket ettikleri siyasal sistem arasındaki ilişkidir; çünkü sonuçta toplumsal ha-

reketler rejim değişikliği gibi, hegemonik blokta bir yarılma gibi, toplumsal muhalefete baskının azaltılması gibi süreçlerin ürünleri olarak, yani kendi kontrolleri dışında ortaya çıkan olanakların bir sonucudur. Farklı teorik yaklaşımlardan bahsederken anılabilecek son bir örnek, toplumsal hareketleri, katılanların duyguları ve düşünceleri üzerinden anlamayı amaçlayan kültürel teori olabilir. Bu yaklaşımda sorunun yanıtı kişilerin hangi etik/ahlaki değerlere atıfla, hangi hassasiyetlerini ifade etmek üzere birbirleriyle bağ kurdukları ve bunları nasıl ifade ettiklerini anlamaya çalışarak verilir.

Toplumsal hareketler literatüründe "Neden?" sorusunun doğurmuş olduğu teorik çeşitliliği göstermek düşüncesiyle değindiğimiz bu örnekler elbette daha da çoğaltılabilir. Ancak örnekleri çoğaltsak da en nihayetinde yukarıda de Tocqueville ile Kant karşılaştırması üzerinden sembolleştirdiğimiz ikilik (asıl neden çıkar mı, erdem mi?) bu farklı teorik yaklaşımların hepsini kesen bir hat yaratmaktadır ve bahsedilen teorilerin bazıları bu hattın bir yanına bazıları diğer yanına düşmektedir. Üstelik de Tocqueville "Erdemli olmanın çıkarına olduğunu düşünerek erdemli olmak" gibi bir "seçenek" de eklemiştir. Bu noktada istesek aslında bolca istatistikî veriye ulaşabilir ve onların yorumlanması yöntemine başvurabiliriz. Çünkü "Neden bu hareketin içinde yer aldınız/neden katıldınız?" sorusu yapılan saha araştırmalarında da sıklıkla en başta sorulan sorulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu veriler ise toplumsal hareketlere katılanların birlikte hareket etme, ortak mücadele yürütme, dayanışma bağlarını koparmama şeklinde özetleyebileceğimiz eylemlerinin arkasında yatan nedenleri var olan teorik yaklaşımların her birine atıfla anlamlandırabilmeyi mümkün kılar şekilde yorumlanabilir. Ayrıca kişilerin ve hareketin süreç içerisinde karşılıklı olarak birbirini her daim yeniden kurduğunu/inşa ettiğini göz önünde bulunduracak olursak bu nedenlere dair açıklamaların da sabit olmayacağını/olmayabileceğini de düşünmek gerekir. Bu durumda acaba bakış açımızı değiştirsek başka neler görebiliriz diye sormak istiyorum. Örneğin şöyle sorsak, toplumsal hareketler ve bu hareketlerde bir biçimde yer alan, belki birbirini hiç tanımadan birlikte hareket eden milyonlarca insan bu eylemleriyle bizi hangi konularda düşünmeye sevk ediyor? Neyi fark etmemizi sağlıyor? Neyi göstermiş, nereye işaret etmiş oluyor? Ne söylemiş oluyor?

Bu sorular hakkında düşündüğümüzde de kendimizi yine siyaset teorisinin en temel kavramlarıyla ilgili tartışmaların içerisinde dolaşırken bulmuş oluruz. Siyasetin teorisi yakın zamana kadar yukarıda erdem-çıkar ikiliğinde gördüğümüz türden ikili karşıtlıklar üzerinde yürümüştür. Birey-toplum, idealizm-materyalizm, özgürlük-eşitlik, akıl-duygu, kişisel olan-siyasal olan gibi dikotomiler siyasete dair düşünmenin en önemli ekipmanı olagelmiştir. Oysa siyasetin pratiği elbette çok daha karmaşıktır; bu ikiliklerdeki tarafların burada yazarken aralarına küçücük bir çizgi çizerek yaptığımız gibi kolayca ayrılamayacakları kadar karmaşık. Toplumsal hareketler işte hem siyasetin teorisi ve pratiği arasındaki çarpışmanın orta yerinde, hem de bu ikili karşıtlıklardaki griliklerde durarak bize bunları yeniden düşündürmektedir. Daha açık söylemek gerekirse, belki de aslında bu ikiliklerin kısıtlayıcılığını, yanıltıcılığını simgelemekte, onlara meydan okumaktadır.

BİREY-TOPLUM

Greta Thunberg. Ekim 2019 itibariyle dünyada en çok konuşulan isimlerin başında henüz 16 yaşındaki bu İsveçli genç geliyor. Onu küresel gündemin en tepesine taşıyan ise bireysel bir protesto olarak başlattığı ancak birkaç ay içinde dünyanın pek çok ülkesine yayılarak kitlesel eylemlere dönüşen *Fridays for Future* (FFF) hareketi. Thunberg, Ağustos 2018'de cuma günleri okula gitmek yerine parlamento binası önüne eyleme gitmeye başladı. Dikkat çekmek istediği, küresel iklim değişikliğiyle birlikte doğada gözlenen tahribattı. Bu tahribat geri döndürülebilir olmasa da alınacak siyasi önlemlerle daha da büyümesinin engellenebileceğini ama yapılması gerekenlerin hükümetler tarafından yapılmadığını, hemen güçlü önlemler alınmazsa insanlığın ve yerkürenin sonunun gelmek üzere olduğunu söylüyordu. Okula gitmek yerine protestoya giden bir çocuk, ba-

HÜSEYİN TÜRK

zılarınca kabul edilemez bulunup sertçe eleştirilse de Thunberg'in mesajı netti: Bize geleceğimiz için okula gitmemiz, iyi bir eğitim almamız gerektiği söyleniyor, ama belki de bu tamamen anlamsız bir çaba. İki nedenden ötürü: Bu gidişle belki de bizim için gelecek diye bir şey yok, belki hiç olmayacak bir gelecek için niye çalışalım ki? Hükümetler eğitimli insanları hiç dikkate almadıklarına göre iyi eğitimli kişiler olmak için neden uğraşıp duralım ki? Greta'nın "iklim grevi" adını verdiği, cuma günleri işi/okulu asıp protesto eylemine çıkma (gelecek için bugün bazı günleri feda etme) çağrısı dünyanın birçok ülkesinde yankı buldu. FFF internet sitesindeki istatistiklere göre Ekim 2019 itibariyle toplam 221 ülkede, 6400 şehirde 11 milyon kişinin katılımıyla 55 bin iklim grevi gerçekleşti.[3]

FFF hareketinin bugün geldiği bu nokta, siyaset teorisinin en önemli meselelerinden biri olan birey(sel)-toplum(sal) ikiliğini tepetaklak ediyor. Eski İngiltere başbakanlarından Margaret Thatcher'ın bu konudaki teorik tartışmaların özeti/sembolü haline gelen "Toplum diye bir şey yoktur. Bireyler vardır, erkekler ve kadınlar olarak; bir de aileler vardır" sözü birey-toplum kavramlarına dair çok yaygın bir anlayışın özetini bir çırpıda sunmaktadır. Bu anlayışta topluma varlığını, kimliğini, karakterini veren bireylerdir; özgür bireylerin kendi iradeleriyle aldıkları kararların ve davranışların bir araya gelmesiyle adına toplum dediğimiz oluşum meydana gelir. Toplumsal, siyasal, ekonomik ya da kültürel herhangi bir olguyu anlayabilmenin yolu bireyleri anlamaktan geçer; ancak bireylerin karar alma ve hareket etme süreçlerini mercek altına alabiliriz ve ancak bireyleri anlayarak genele, topluma dair çıkarımlarda bulunabiliriz. Toplum ile birey arasındaki ilişkiyi tam ters şekilde kavramsallaştıran başka bir yaklaşıma göre ise durum bireylerin topluma karakterini ve kimliğini vermesi, tabir yerindeyse, onu yaratması durumu değil, tam tersine toplumun bu bireylerin ve grupların kimliklerini ve karakterlerini yaratmasıdır. Parçanın varlığını anlamlı kılan, bütündür; bütünü anlamadan parçayı anlamak mümkün değildir.

3 Bkz. https://www.fridaysforfuture.org/statistics/graph

Ulus Baker, sosyopolitik yaşamı birey(sel)-toplum(sal) ikiliğiyle anlamaya çalışmanın toplumsal hareketleri düşünmek bakımından ne ifade edebileceğini şöyle yazmıştı:

> Siyasetbilimi ve toplumsal bilimler "toplumsal" olanı "bireysel" olandan ayırt etmeyi ve kendi öz alanları olarak tanımlamayı amaç edindikçe "bireysel"in alanı gitgide daha belirgin bir şekilde "psikoloji"nin alanına atılır. Bireysel eylem ile kolektif eylem arasındaki karşıtlık bu "epistemolojik" ve "yöntembilimsel" ayrımlaştırmanın en temel aracı olarak hizmet görmektedir. Durkheim "toplumsal olgu"yu tanımlarken toplumbilimi psikolojiden nesnesi bakımından ayırt etmeyi amaçladığından yöntembilimsel bir girişimde bulunuyordu. Buna göre "toplumsal olgu" bireyin karşısında bulduğu nesnel dünyadır; nerede bireyin üzerinde "cezbedici", "baskı oluşturucu", "zorlayıcı" olgu varsa ona "toplumsal olgu" adını vermek gerekir. Böylece Durkheim'ın "yöntembilimsel" bir ayrımı –Tarde'ın deyişiyle "haksız olarak"– ontolojik bir ayrıma vardırdığını görürüz: Önce toplumbilimle psikolojinin "nesne"leri yöntembilimsel olarak ayırt edilir; ardından her türlü "bireysel" ve "kişisel" eylem psikolojinin alanına bırakılarak, bireysel ile kolektifin iç içe geçebildiği ara alanlar yok edilir. ... [B]u tasarımda yok edilen özellikle "siyasal" adını verebileceğimiz eylem türüdür.[4]

FFF, başlangıcı, sözcüsü/lideri, ilerleyişi, büyümesi/yayılması ve belki de her şeyden öte sorduğu iki soru ile birey(sel)-toplum(sal) ikiliğine bir meydan okuma niteliği taşıyor. Gayet bireysel bir "hesap-kitap" ifadesi olan "Ya bir geleceğim yoksa, o zaman ben boşuna mı okula gidiyorum? Karar vericiler beni dinlemeyecekse neden eğitimli bir insan olmak için uğraşıp durayım?" gibi soruların, şu an "normal" yaşamımızdan bazı günleri gelecekte daha iyi günler uğruna feda etme düşüncesinin merkezde olduğu harekete katılan ama netice itibariyle gezegeni ilgilendiren bir konuda küresel ölçekte işbirliğine davet eden milyonlarca birey aslında tam da bireysel-toplumsal ayrımını bulanıklaştırıyor, "bireysel ile kolektifin iç içe geçebildiği ara alanlar" yaratıyor. Tıpkı yıllar sonra o günü "Çok yorgundum ama fiziksel olarak değil; hep teslim olmaktan yorgundum. Tutuklanacağımı bilmiyordum, bilerek yapmadım, tek bildiğim artık bu şekilde aşağılanmaya izin vermeyeceğimdi" diye anlatan, netice olarak otobüste yerini bir beyaza vermeyi reddederek yasayı çiğnediği için gözaltına alınıp Amerika Birleşik Devletleri'nin siyasi tarihinde büyük etki yaratan Sivil Haklar Hareketi'nin kıvılcımını çakan Rosa Parks gibi. Tıpkı tek geçim kaynağı olan seyyar meyve tezgahına üçüncü kez el konulup bir kez daha kötü muameleye maruz bırakılınca hem kendini yakan ateşi hem de Tunus'tan başlayıp civar ülkeleri de saran isyan ateşini yakan Muhammed Buazizi gibi... Bireysel olan nedir, toplumsal olan nedir; birey mi toplumu toplum mu bireyi yaratır soruları toplumsal hareketler hakkında düşünmeye başlayınca un ufak olmaya başlıyor ve sanki her parçadan yeni sorular/yanıtlar fışkırıyor.

ÖZGÜRLÜK-EŞİTLİK

Bir büyüğümün yıllar boyu kulaklarımda çınlayan sözleriydi şunlar: "Kişi politik değer olarak hem özgürlüğü hem de eşitliği savunamaz. Aynı anda ikisi için birden mücadele verilemez. Birini seçmek zorundayız." Çok doğru görünmüştü. Zaten o da kendi tarafını çoktan eşitlikten yana belirlemişti. Fakat, acaba ben hangisiydim? Daha önemlisi, hangisi *olmalıydım*? Taşradan büyük şehre okumaya, üstelik dar gelirli bir memur ailesinin çocuğu olarak özel üniversitede burslu okumaya, üstelik de siyaset okumaya gelmiş genç bir kadın neyi savunmalıydı? Özgürlüğü mü eşitliği mi? Özgür olmak ne demekti? Eşitlikten ne anlamalıydım?

Özgürlük, ister siyaset teorisindeki negatif özgürlük anlayışından gidelim ister pozitif özgürlük anlayışından, aynı kapıya çıkıyor: Hayatıma yönünü verecek kararların benim irademin sonucu olması. Bu noktada Aristoteles'i hatırlamamak imkânsız. Etik tartışması yapabilmemiz için, yani bir eylemin doğruluğuna, yanlışlığına dair konuşabilmemiz için o eylemin kişilerin özgür iradesinin ürünü olmasının şart olduğunu söyleyişini; aksi takdirde bu tartışmanın boşluğuna, an-

4 Ulus Baker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, s. 9-10 http://kendiyayinlari.com/2014/09/26/siyasal-alanin-olusumu-uzerine-bir-deneme/ Erişim tarihi 13 Ekim 2019.

lamsızlığına ve hatta yanlışlığına dikkat çekişini. Etik yaşam özgürlüksüz düşünülebilecek bir şey değilse kişiler kararlarının kendi iradelerinin ürünü olmasını engelleyen şeylerin ortadan kalkmasını savunur ve bunun için mücadele vermek ister. Peki bu cümledeki "engelleyen şeyler" ifadesi neye tekabül ediyor?

Özgürlük Üzerine ile siyaset teorisinde özgürlük tartışmasını derinden etkilemiş olan John Stuart Mill'in özgünlüğü, kendisi tartışmasının odağını daha çok "çoğunluğun tiranlığı" meselesine kaydırmış olsa da esas olarak şurada yatmaktadır: Mill, özgürlüğün ne anlama geldiğini yalnız siyasal tahakküm üzerinden tartışmanın yetersiz kalacağını iddia ederken dikkatin "pek az kaçış yolu bırakan, hayatın detaylarının içine derinden nüfuz etmiş ve ruhu köleleştiren"[5] unsurlara yönelmesi gerektiğini vurgulamakla yeni bir çığır açmıştır aslında. İnsanın kendini özgürlüksüz hissettiği anların gündelik, sıradan, rutin hayatının detaylarında gizli olabileceğine dikkat çeken bu bakış açısı, özgün bir katkıdır.

Başta yaptığımız 2010'lara damgasını vuran toplumsal hareketler listesine en son eklenenlerden biri olan, Kasım 2018'den bu yana azalan bir katılımla da olsa hâlâ eylemlerini sürdürüyor olmasıyla, an itibariyle yıldönümü yaklaşırken yeni protestolar hazırlığında olduğunu duyurmuş olmasıyla, Avrupa'nın kalbinden kısa sürede binlerce insanı kapsayarak yükselivermesi ve yapılan anketlere göre halkın %78'inin desteğini almasıyla ilgi odağında olmaya devam eden Sarı Yelekliler, eşitlik-özgürlük ikiliğine dair tartışmaların da tam orta yerinde duruyor. Kıvılcımı çakan akaryakıtta ve otomotiv sektöründe vergilerin arttırılması/yeni vergiler konmasına duyulan tepki olduğu için sosyal medyada Sarı Yelekliler'le yapılan çok sayıdaki sokak röportajı ve belgesel niteliğindeki görüntülerde ekonomik eşit(siz)liğin altını çizen şu türden cümleler sıkça duyuluyor:

> "Devlet bize sürekli yeni vergiler uyguluyor... Ne kadar düşersek o kadar az yardım ediyor."
>
> "Artık yeter. Her geçen gün zenginle fakir arasındaki fark açılıyor."
>
> "Sırf vergiden düşmek için bağış yapan zenginler artık onu bile yapmıyor, çünkü vergi vermiyorlar."
>
> "Şu unutulmasın ki Fransa'yı oluşturanlar zenginler değil, bizim gibi küçük insanlar."
>
> "Vergi ödemekten, azalan alım gücünden gına geldi."
>
> "Ay sonunu getirememekten bıktık, tatile gidememekten bıktık, zenginlerin hayatını görmekten bıktık. Aslında para var, Fransa zengin, bunu biliyoruz."[6]

Bir başka Sarı Yelekli ise benzer sorunların altını çizmekle birlikte "aşağılanmaktan ve anlayış görmemekten" yakınarak karşı çıktığı şeyin daha derinlere giden bir mesele olduğunu vurguluyor. Macron'un asgari ücrete zam yapılacağını, bazı vergilerin düşürüleceğini, okulların ve hastanelerin borçlarının erteleneceğini, artık borçları yüzünden bunların kapatılmayacağını açıklaması karşısında şunları söylemesi hayli anlamlı:

> Kendini son derece haklı gören ve bize yukarıdan bakan biri o. Bu duruma gülüyoruz... Bizi baştan dinleseydi her şey farklı olurdu ama o bize karşı yukarıdan bakan bir tavır aldı. Şimdi ise önümüze birkaç kuruş atmak zorunda olduğunu düşünüyor. Bizi dilenci gibi görüyor. Bu yüzden eylemlere devam edeceğiz.[7]

Özgürlük-eşitlik kavramlarının ne kadar karmaşık bir şekilde hem birbirleriyle hem adalet gibi, etik gibi, haysiyet gibi başka birçok değerle iç içe geçmiş olduğunun, yoksulluk ile yoksunluğun birlikte düşünülmesine davetin adeta sembolik ifadesi olan bu cümlelerin sahibi bir kuaför ve durumu en az diğerleri kadar çarpıcı biçimde özetleyen şu cümleler de yine ona ait: "Sinemaya gidemiyorum; müşterilerim artık saçlarını kuaföre boyatmıyor."

İDEALİZM-MATERYALİZM

İnsanlığın genel tarihini de siyasal düşünceler tarihini de dönemlere ayırıp İlkçağ (siyasal düşüncesi), Ortaçağ (siyasal düşüncesi), modern çağ (si-

5 John Stuart Mill, *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 8.

6 Bkz. https://tr.euronews.com/2018/12/22/video-sari-yelekliler-neden-bu-kadar-ofkeli-kendilerine-sorduk

7 https://www.dw.com/tr/fransada-sar%C4%B1-yelekliler-ve-k%C4%B1rm%C4%B1z%C4%B1-fularl%C4%B1lardan-eylem/a-47229030 Vurgu benim.

yasal düşüncesi) gibi isimler vermek yaygın kabul gören bir yaklaşım olsa da bu ayrımları belirginleştirmek için kullanılan kriterler farklılık gösterebiliyor. Siyasal düşüncenin bu 2500 yıllık macerası açısından en açıklayıcı kriter şu sorulara verilen yanıtların içeriğindeki değişimde aranabilir: İnsan neyi, nasıl, ne kadar değiştirebilir? İnsanın ne yapmaya yetecek kadar gücü var? İlkçağ düşüncesi, bu pencereden bakıldığında, insanın içinde yaşadığı dünyayı anlama, ona bir anlam yükleme, sorgulama, eleştirme, daha iyisini hatta ideal olanı hayal edebilme ve onu hayata geçirebilmek için mücadele edebilme gücüne, insan aklının ve iradesinin potansiyeline yapılan vurgunun açıkça hissedildiği bir zihniyetin yaşam alanı. Antik düşüncenin en içe kapanık örneklerinden, bazılarınca hatalı biçimde tek kelimeyle "kadercilik" diye adlandırılıp haksızlığa maruz bırakılan Stoacılık'ta bile bu böyle. Bu akımın en etkili temsilcilerinden Seneca'da, onun *Ruh Dinginliği* kitabında[8] ifadesini bulan bu yönde bir çağrı var: İnsan iki aşırılıktan kaçınmalıdır; birincisi her şeyi değiştirebileceğini düşünmektir, ikincisi ise hiçbir şeyi değiştiremeyeceğini düşünmek. Hiçbir şeyi değiştirememek de hiçbir şeye katlanamamak da kötüdür (s. 112). O zaman, "... kendimizi ya öyle genişleteceğiz ya da öyle daraltacağız ki en azından hareket edebileceğiz ve korkuya kapılıp hareketsiz kalmayacağız." (95) Siyasal-toplumsal yaşamda aktif olmakla ilgili yazdıkları epey anlamlıdır:

> Asker olmasına izin yok mu? Resmî görevler istesin. Özel bir konumda mı yaşaması gerekiyor? Hatip olsun. Susma cezasına mı çarptırılmış? Vatandaşlarına, konuşmadan vereceği öğütlerle yardım etsin... Bir vatandaş olarak görevlerini mi yitiriyor? Bir insan olarak görevlerini yerine getirsin. Bu sebeple biz yüce bir ruhla kendimizi tek bir kentin duvarları içinde hapsetmedik, ama bütün dünya ile bağlantı içine girdik ve erdemimize daha geniş alan tanınsın diye dünyayı kendimiz için vatan ilan ettik... iyi bir vatandaşın hizmeti asla yararsız değildir; işitilen ve görülen bir kişi yüz ifadesiyle, başını önüne eğişiyle, susmadaki inatçılığıyla ve yürüyüşüyle yararlı olur. (s. 94)

Ortaçağ siyasal düşüncesinde ilk çağdan en büyük kopuş, Aristoteles'in özgün ifadesiyle *eudaimonia*nın artık merkezde olmamasındadır. Genelde mutluluk diye tercüme edilse de aslen anlatmak istediğine bakıldığında "iyi ve verimli olmak" şeklinde çevrilmesinin daha doğru olduğu düşünülen bu ifadeyi[9] Aristoteles insan için en yüksek amacı, insan için en iyi olanı (*telos)* tanımlamak için kullanır. İnsanın *telos*u iyi ve verimli olmaktır. Ortaçağ siyasal düşüncesi bunun yerine, kötülük yapıp suç işleyerek cennetten kovulan ve ceza çekmek üzere bu dünyaya gönderilen insanın cennete geri dönmenin yollarını arayışını koymuştur. *Bu dünya*da iyi yaşamı, doğruyu, adaleti, mutluluğu aramanın yerine bunların bu dünyada mümkün olmadığını kabullenmek, bu yöndeki umutları *öte dünya*ya ertelemek geçmiştir.

Modern siyasal düşüncenin çoğu zaman başlangıç noktası olarak kabul edilen Rönesans ve ona rengini veren hümanizm Ortaçağ(lar) boyunca tamamen unutulan, toprağa gömülen işte bu çabaların yeniden doğuşuna işaret eder. Bu yolun 18. yüzyılda çıkacağı durak ise insanın her şeye yeni baştan başlayabileceği, yeni bir insan, yeni bir toplum, yeni bir devlet, yeni bir kültür, kısaca yeni bir dünya yaratabileceği düşüncesinin merkezde olduğu Aydınlanma olacaktır. Bu nedenle Aydınlanma bir yanıyla yepyeni bir çağ olmakla birlikte bir yanıyla da zihniyet olarak Antik dünyaya bir dönüş yapmaktadır. Aydınlanma'nın bu sil baştan başlama, "en iyi" olacağı düşünülen bu "yeni"yi düşünüp bulup onu hayata geçirme konusundaki büyük iddiası Burke gibileri ne kadar öfkelendirmiş olsa da bu, o zamandan günümüze devam etmekte olan bir arayış. Bu arayışın hangi soruyla başlaması gerektiği, nasıl bir yol izlemesi gerektiği tartışmasının kökleri de aslında Antik Yunan düşüncesinde Platon ile Aristoteles arasındaki çekişmeye ve oradan doğan idealizm-materyalizm ikiliğine bağlanır, yani şu soruya: Hakikatin bilgisine giden yol maddi dünyadan, duyularımızdan mı geçer? Yoksa var olan, algıladığım

8 Burada şu çeviriyi kullanıyorum: Seneca, *Hoşgörü Üzerine/ Ruh Dinginliği Üzerine*, çev. Bedia Demiriş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014. Parantez içindeki sayfa numaraları göndermelerin bu kitaptaki yerlerini işaret etmektedir.

9 Filiz Zabcı (2011) "Aristoteles: Yüce Bir Amaç Olarak Siyaset", *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler* içinde, Mehmet Ali Ağaoğulları (ed.) İstanbul, İletişim Yayınları.

dünyadan edindiğim bilginin değil ancak akılla kavranabilecek ideaların kılavuzluğu mudur esas olan? Dünya değiştiği için/değiştiği zaman mı bizim onun hakkındaki düşüncelerimiz değişir, bizim onun hakkındaki düşüncelerimiz değiştiği için/değiştiği zaman mı dünya değişir? Dünya mı zihniyetimizin eseri, zihniyetimiz mi dünyanın eseri?

"Hep bastırılan kadınlık, hep kışkırtılan erkeklik!" 8 Mart 2019'da 16. kez birden fazla şehirde binlerce kadının katılımıyla düzenlenen, İstanbul'da ilerleyen saatlerde polisin çok sert müdahalesiyle zorla dağıtılan Feminist Gece Yürüyüşü'nde kendisini "60 yaşında ilk kez böyle bir eyleme katılan", o güne dek "hava karardığı an eve giren bir insan" olarak tanıtan kadın neye başkaldırdığını böyle ifade ediyordu.[10] Belli ki artık hava karardığı an eve girmek zorunda olduğunu düşünmüyordu, her daim kendisinden bekleneni yapmanın baskısıyla yaşayan kadınlar ile canının istediğini yapabileceği yönünde kışkırtılan erkekler arasındaki ayrımın ne büyük çelişki yarattığını da fark etmişti. O akşam atılan sloganlar ve kullanılan pankartlar arasında şunlar da vardı:

> "İtaat etmiyoruz, susmuyoruz, korkmuyoruz."
>
> "Gelsin baba, gelsin koca, gelsin devlet, gelsin cop. İnadına isyan inadına özgürlük!"
>
> "Özgürlüğe koşuyoruz."
>
> "Bu konuda ciddiyiz, dünyayı değiştireceğiz."[11]

Dünyayı değiştirme iddiası ve iradesi ortaya koyan kadınların yaptığı şey şu: Bir taraftan kendilerini, dünyaya bakma, onu anlama, onu düşünme biçimlerini dönüştürürken bir taraftan da yasaları değiştiriyorlar; örgütleniyorlar, var olan örgütlerine ve kurumlarına sahip çıkıyorlar; imzalanmış uluslararası sözleşmelerin uygulanması için somut önlemler ve politikalar talep ediyorlar; kreş de istiyorlar nafaka da, eşit işe eşit ücret de; "esnek çalışma"nın kendileri açısından hem domestik rollerle daha fazla özdeşleşme hem de daha fazla güvencesizleşme anlamına geldiğini bilerek bunun yaygınlaşmasını önlemek istiyorlar; savaşı engellemek istiyorlar, barış talep ediyorlar. Yani daha iyi bir dünyanın nasıl olabileceğini biliyorlar; bunu hem yaşadıklarından, tecrübe ettiklerinden yola çıkarak biliyorlar hem de akılla kavradıkları ilkeler ve değerlerden yola çıkarak biliyorlar. Tek tek tanışmasalar, görmeseler, deney ve gözleme tâbi tutmuş olmasalar da dünyada milyarlarca kadının benzer şeyleri yaşadığını ve fakat aslında bunları yaşamak zorunda olmadıklarını, başka bir dünyayı kurmanın mümkün olduğunu düşünüyorlar. Yaşadıkları "gerçeklik" onlara her gün tam tersini söylese de.

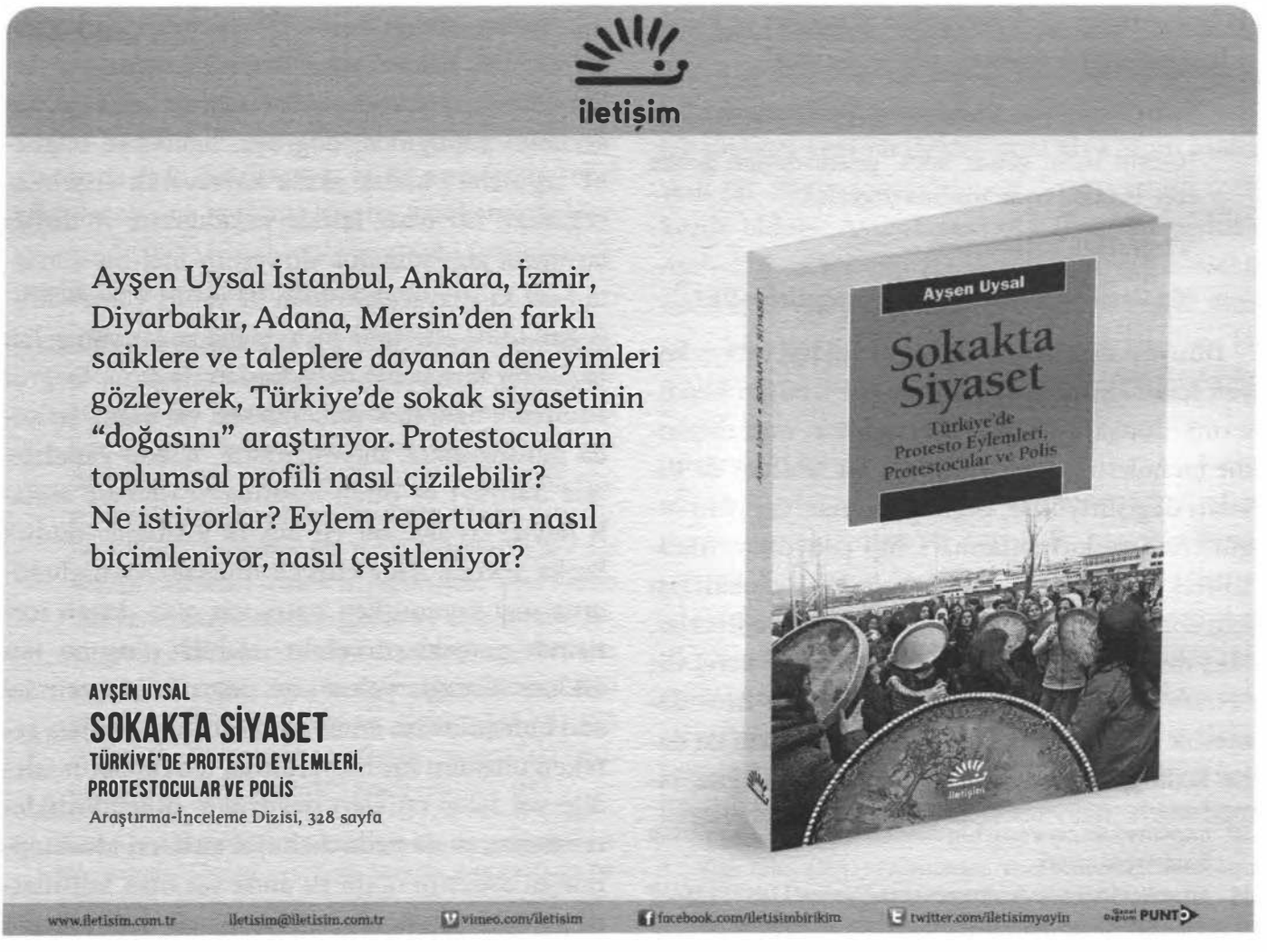
SONUÇ

Toplumsal hareketler, siyasal kimliklerimizin (yeniden ve yeniden) inşasındaki hayatî rolünü siyaset teorisinin bu en temel ikilikleriyle düşünmeye alışmış zihinlerimizi kurcalayarak oynuyor. Öte yandan, toplumsal hareketlerin bu yazıda konu ettiğimiz çok temel ikili karşıtlıklardaki oyunbozanlığının aksine, yerini açıkça belli ederek konumlandığı başka bir önemli ikili karşıtlık var. Bu, kökleri yine Platon'a uzanan bir ikilik. Platon, yukarıda bahsettiğimiz idea-madde ayrımını yaptığında, doğruya, hakikatin bilgisine (*episteme*) ancak akılla kavrayarak erişebileceğimizi, var olan, içinde yaşadığımız ve duyularımızla algıladığımız dünyanın bizi bu arayışta hem kısıtlayacağını hem de yanlış yönlendireceğini iddia ettiğinde bu zamana kadar süregelen başka bir tartışmayı daha başlatmış oldu: Doğru/adil/haklı hakkında düşünürken var olanı, şu anda gördüğümüz, duyduğumuz, içinde yaşadığımız dünyayı ve onun koşullarını dikkate almalı mıyız? Yoksa, bu en büyük kısıtlama mıdır? Başka şekilde ifade edecek olursak, savunduğumuz şeyi savunurken onun var olan düzen içerisinde gerçekleştirilebilir, olabilir oluşunu mu dikkate alacağız yoksa onu doğru/haklı/yerinde/adil buluşumuzu, onun ideal oluşunu, olması gereken oluşunu mu? Toplumsal hareketlerin izlediği yol talep ettikleri değişimin, dillendirdikleri itirazın, ya da belki de hayal ettikleri ideal toplumsal düzenin onun şu anda var olan koşullarda gerçekleşebilir olup olmamasıyla değil, meşru

10 https://twitter.com/search?q=feminist%20gece%20yürüyüşü&src=typed_query

11 https://twitter.com/kadinsavunmasi/status/1104117716179472385

olmasıyla ilgilenmek. Toplumsal hareketler toplumsal cinsiyet hiyerarşisini yok etmeyi, sosyoekonomik eşitliği, insanın doğanın efendisi, merkezi falan değil, bir parçası olduğunu diğer varlıklara saygıyla kabullenmesini, sömürünün her biçiminin ortadan kalkmasını talep ettiğinde mücadele, bunların şu anda var olan toplumsal koşullarda olabilirlik derecesiyle değil, olması gerekenin bu olduğu tespitiyle şekilleniyor. John Berger'in şu müthiş cümleleri ise toplumsal hareketlere bu açıdan bakarken daha da derin bir anlam kazanıyor: "Direniş eylemi, sadece bize sunulan dünya resminin saçmalığını kabullenmeyi reddetmek değil, bu resmin geçersizliğini duyurmaktır. Cehennem içeriden geçersiz ilan edildiğinde, cehennemliği son bulur."



Büyük çaresizliğimiz: İsyan, siyaset ve "başka bir dünya" (2015-2019)

Y. DOĞAN ÇETİNKAYA

2013 Ekim ayında *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim* adlı derlememin ikinci baskısını yayına hazırlarken kitabın yayımlandığı 2007'den çok farklı bir dünyada yaşıyorduk. 1990'ların sonu ve 2000'lerin başı kapitalizmin son sürümü neo-liberal düzene karşı önemli bir politik başkaldırıya sahne olmuştu. 1970'lerin sonu 1980'lerin başında hegemonik hale gelen neo-liberal piyasacı anlayış hızla yükselen bir politik muhalefet ile karşı karşıyaydı. Dünyanın dört bir yanında toplumsal, iktisadi ve ekolojik alanda çok büyük bir yıkıma yol açan piyasacı anlayış yine kürenin her yerinde tepkiye yol açıyordu.

1999'da Dünya Ticaret Örgütü'nün Seattle toplantısına karşı gerçekleştirilen protestolar çok simgesel bir dönüm noktasını oluşturmuştu. Ardından dünyanın yine dört bir yanında Küreselleşme Karşıtı diye adlandırılan bir hareket peyda olmuştu. Çağdaş kapitalizmin önemli iki kurumu Dünya Ticaret Örgütü ve Uluslararası Para Fonu IMF nerede bir toplantı yapacak olsa sokak gösterileriyle cebelleşmek zorunda kalıyordu. Protestocular "başka bir dünya" tahayyül ettikleri ve karşı bir küreselleşme yaratmaya çalıştıkları için kendi uluslararası platformlarını yaratmakta da gecikmeyeceklerdi.

Neo-liberalizme karşı tepkinin ilk ifadelerinden bir tanesi Brezilya'da iktidarı değiştirecekti. Brezilya İşçi Partisi'nin iktidar olduğu ilk mahalli yerlerden bir tanesi olan Porto Alegre'de mevcut kapitalizmin muhalifleri 2001'de küresel bir sosyal forum organize ettiler. Kısa bir sürede dünyanın çeşitli yerlerinde benzerleri toplanacak olan sosyal forumlar sürecine yol açan bu girişim asıl olarak "başka bir dünyanın mümkün" olduğunu iddia ediyordu. Hem bu başka dünyanın ne menem bir dünya olması gerektiği hem de ona gidecek yolun rotası ve kullanılacak araçlar tartışmaların özünü oluşturuyordu.

Yine aynı yıl o dönemin en önemli sosyal patlamalarından bir tanesi Arjantin'de yaşanmış ve yaklaşmakta olana dair adeta bir işaret fişeği yakmıştı. Latin Amerika, bir kez daha toplumsal ve siyasal muhalefetin merkezi haline geliyordu. Bu öyle güçlü bir damar yaratmıştı ki kısa bir süre sonra ardı ardına birçok Latin Amerika ülkesinde solun farklı renkleri hükümet de olacak, anaakım siyasetin dümenine geçecekti. Andığım bu sosyal forumlar ve karşı küreselleşme sokak gösterileri 2000'ler boyunca gelişerek devam etti.

Ancak 2007'de bitirdiğimiz kitabımızın yayımlandığı 2008 hem kapitalizm için hem de muhalifleri için önemli bir yıl olmuş ve çok radikal bir dönüşüme yol açmıştı. 2008 krizi dünya piyasaları için hâlâ önemi tartışılan bir iktisadi gelişmeydi. Ancak konumuz açısından daha da önemli-

si ezilenler ve aşağıdakilerin dünyasında yaşanacaktı. Zira 2008'e kadar gerçekleşen gösteriler, örgütlenen toplantılar, yapılan tartışmalar hâlâ örgütlü siyasal ve toplumsal yapılanmaların öncülük ettiği gelişmelerdi. Siyasal ve sendikal örgütlerin başını çektiği, bilindik aydınların sözcülüğünü yaptığı bir süreç vardı önümüzde. Arjantin'de 2001'de ortaya çıkan gibi isyanlar Paris banliyölerinden Kaliforniya'ya kadar hiçbir zaman eksik değildi elbette. Ama yine de tekil kalıyorlar ve yaygınlaşmıyorlardı. Bu nedenle Türkiye'den de birtakım siyasal ve toplumsal örgüt temsilcileri ve birtakım aydınlar rahatlıkla kendi ülkelerinde esamileri okunmasa ve toplumsal bir tekabuliyetleri olmasa da bu sürece katılıp, değişik yerlerdeki sosyal forumlarda yer alabiliyorlardı. Bu nedenle bu süreç birçok ülkede "eylem turizmi" eleştirilerine uğruyordu. Toplumsal hareketler dünyasında bu kompozisyon 2000'lerin sonunda çok ciddi bir dönüşüme uğrayacaktı.

2008'in son günlerinde Atina'da 15 yaşındaki Alexandros Grigoropoulos'un polis tarafından öldürülmesi hiç beklenmedik bir tepkiyi açığa çıkarmıştı. Toplumsal hareketler dünyasında başka bir döneme ve aşamaya geçilecek, örgütlü toplumsal hareketler ve gösteriler bir isyana hatta bir sosyal patlamaya dönüşecekti. İsyanın merkezi de muhalefetin bir şekliyle iktidar olduğu Latin Amerika'dan Akdeniz havzasına taşınacaktı.

Alexis'in öldürülmesi ile başlayan isyan kısa süre içerisinde ülkeyi yönetilemez bir duruma getirmeye yetmişti. Yunanistan'daki bu radikal karşı çıkışın içine girilmekte olan dönem için sadece bir *prelüd* olduğu kısa bir süre içinde anlaşıldı. Yunanistan'ın ve bir dizi güney Avrupa ülkesinin içine sürüklendiği mali kriz sonucunda isyan ateşi hızla bütün Akdeniz'i sardı. Yunan devletinin yaşadığı borç krizi sonucunda hükümetin hızlı bir kemer sıkma politikasını gündemine alması 2008'deki tepkiyi ortaya çıkaran fay hattını harekete geçirdi. Toplumsal hareket ve isyanın merkezi Brezilya'dan Yunanistan'a taşınmıştı. Bunda Yunanistan'ın dünyada hem siyasal muhalefetin hem de toplumsal örgütlenmenin en gelişkin ülkelerinin başında geliyor olmasının da bir rolü vardı tabii ki. Nitekim dünya solunun gözü de radikal bir siyasal dönüşümün ilk yaşanacağı yeri ve "başka bir dünya" için atılacak ilk somut adımı görmek umuduyla Yunanistan'a dönmüştü.

Ancak aslında kısa bir süre içinde bir isyan dalgası ve insan denizinin içinde kalan Yunan solu kendilerinin de o zaman çokça itiraf ettikleri gibi şaşkın bir haldeydi. 2010-2012 arasında Yunanistan, modern tarihinin gördüğü en büyük kitlesel gösterilerle sarsıldı. Gerek Yunanistan'ın borç krizi, gerekse de buna ilişkin egemenlerin gündeme getirdiği reçeteler doğrudan neo-liberal iktisadi ve siyasal sistem ile ilişkiliydi. Kronik işsizlik, sosyal devletin tasfiyesi, sağlık ve eğitim sisteminin piyasalaşması, düzensiz ve esnek çalışma ilişkilerinin yaygınlaşması küresel çapta bir direnişi tetikliyordu. Buna bir de mali kriz sonucu gündeme getirilen ek kemer sıkma politikaları ve kitlesel işten çıkarmalar eklenince uzun yıllara yayılan sokak çatışmalarını, meydan gösterilerini anlamak çok zor olmuyordu.

Bu gösteriler süresince iki kavramın sıklıkla altı çiziliyordu: "700 Euro Kuşağı" ve "Prekarya." Yani düzensiz, güvencesiz, esnek ve daha ağır çalışma şartlarının yaygınlaşması ve karşılığında alınan ücretin azalması. Buna maruz kalan da haliyle daha çok geçmişin kazanılmış haklarından mahrum gençler oluyordu. 2000'lerin gençliği için sunulan gelecek, sosyal haklardan arındırılmış, düşük ücretli düzensiz işler ya da kronik işsizlikti. Nitekim Yunanistan'dan biraz önce 2005 ve 2006'da Fransa'yı Paris banliyölerinde sıkışmış işsiz gençliğin ve öğrencilerin eylemlilikleri ciddi bir şekilde sarsmıştı. Yunanistan'da borç krizi ile birlikte tepkinin boyutu da muazzam bir ölçüde artıyordu.

İşte 2013'te *Toplumsal Hareketler* kitabımızın 2. baskısını hazırlarken, yani yayımlandıktan sadece 5 sene sonra, artık bambaşka bir dünyada yaşıyorduk ve yeni bir önsöz buna bir şekilde değinmeliydi.[1] Yunanistan ile benzer bir zamanda İzlanda, İspanya, Portekiz, İngiltere gibi AB'nin mer-

1 Burada kısaca özetlediğim 2008 sonrası isyanların çağdaş toplumsal hareketler ve ayaklanmalar dünyasındaki yerinin bir değerlendirmesini *Toplumsal Hareketler* derlememizin 2. baskıya önsözünde yapmaya çalışmıştım: Y. Doğan Çetinkaya, "İkinci Baskıya Önsöz: 2008 Sonrası İsyanlar Üzerine", *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim*, Derleyen Y. Doğan Çetinkaya, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 9-18.

HÜSEYİN TÜRK

kezinin çeperindeki ülkelerde kitlesel meydan eylemleri, işgaller, kendiliğinden isyanlar ve yağmalar yaşanmaya başlamıştı. Dünyanın ve hatta anaakım medyanın gözü Atina'nın Syntagma Meydanı'nda, Madrid'in Puerto del Sol Meydanı'ndaydı artık. Yine dünya kapitalizminin ve finansın merkezi New York'un Wall Street'i, işgal yani *Occupy* ile gündemdeydi artık. Neo-liberal sistemin sembolik merkezinde nüfusun %99'u adına paylaşımdaki adaletsizliğe ve eşitsizliğe karşı çıkılıyordu. İşgal eylemini Amerikan hükümeti barışçıl olarak tanımlamış da olsa terör timlerini seferber etmekte gecikmeyecekti. Artık politik sistemin kendisine, yolsuzluklara, iktisadi adaletsizliğe karşı gelişen tepkiler işgal gibi doğrudan eylem biçimini almış, kitleselmiş ve radikalleşmişti. Dahası sonunda Türkiye de bazı şahsiyetler ve küçük gruplar dışında bir önceki sürecin dışında kalmışken 2013'teki Gezi İsyanı ile mütevazı da olsa yeni dönemin bir parçası olmuştu.

Bütün bu saydıklarım önemli bir ilham kaynağını ise Akdeniz'in güneyinden, Ortadoğu'nun önemli merkezlerinden bir tanesi olan Kahire'den alıyordu. Tahrir uzun bir süre toplumsal hareketler dünyasının başkenti konumuna yükselmişti. 2010'un son günlerinde Tunus'ta Muhammed Buazizi'nin kendini ateşe vermesi Ortadoğu tarihinin ve Akdeniz havzasının en önemli ayaklanma dalgasının fitilini de ateşlemişti.

Bütün bu gelişmeler kitapta üzerinde yoğun bir şekilde durmaya çalıştığım "eski-yeni" toplumsal hareketler ve "Batı-Doğu" gibi anlamsız akademik ayrımların anlamsızlığını ortaya koyması sebebiyle ayrı bir heyecan vesilesiydi bizler için.[2] Yine sınıf kavramının önemini ve bu isyan dalgasından

2 Literatürdeki bu ayrımların eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Y. Doğan Çetinkaya, "Tarih ve Kuram Arasında Toplumsal Hareketler", *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim*, Y. Doğan Çetinkaya (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

önce dünyadaki en önemli işçi hareketlerinden birinin 2000'ler boyunca Mısır'da yaşanmış olduğu gerçeğini, yine neo-liberalizme karşı ilk büyük isyanlardan "ekmek ayaklanması"nın Mısır'da olmuş olduğunu hatırlamak ve hatırlatmak önemli ve anlamlıydı o vakit.[3]

2013 Bahar Ayaklanması bu dalganın en mütevazı örneklerinden bir tanesiydi ama göreli olarak dönemin en güçlü iktidarının hükümet olduğu bir ülkede olması itibarıyla da çok önemliydi elbette. Hele ki toplumsal hareketler tarihinin yine karşılaştırmalı ve göreceli olarak yoksul olduğu bir ülkede gerçekleşmiş olması hasebiyle. 2013 Bahar Ayaklanması gerek hükümetin imajının yurtdışında ve yurtiçinde zedelenmesiyle, gerek alternatif bir dünya kurmak isteyenler için bir moral motivasyon kaynağı olmasıyla, gerek bir araya gelmesi sıradan zamanlarda düşünülemeyecekler arasında bir dayanışma havası oluşturmasıyla ve gerekse de uzun bir süredir görülmeyen ölçüde bir altüst oluşa sebep olmasıyla birçoklarında "artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacak" değerlendirmelerine yol açtı. Birçok süreli yayında Paris Komünü'ne ilişkin değerlendirmeler yazıldı, karşılaştırmalar yapıldı.

Oysaki son çeyrek asırdır küre çapında gündeme gelen isyanların ortak bir özelliği, o zaman da altını çizmeye çalıştığım gibi, büyük ayaklanmalara rağmen her şeyin aynı şekilde kalıyor ve devam ediyor olmasıydı. Yine örneklerin hemen hepsinde hareketi yönlendirme kapasitesine sahip bir politik öznenin yokluğu temel bir özellikti. Bu birçok yorumda olumlu bir özellik olarak da sayılıyordu gerçi. Ve olumlu tarafları da yok değildi. Özellikle kemikleşmiş ve herhangi bir alternatif tasarıma sahip olma kabiliyet ve potansiyelini yitirmiş siyasal örgütlerin eleştirisi çok anlamlıydı şüphesiz. Zaten o zaman da altını çizdiğimiz gibi mevcut durum örgütlü siyasal solun iflasına işaret ediyordu. Bu noktada kitabımızda altını çizerek üstünde durduğumuz "yeni-eski" toplumsal hareketler ayrımı yeniden peyda oluyor ve yeninin kerametleri sayılmakla bitirilmiyordu. Bu noktada mizah yoluyla muhalefet, bürokratik olmayan ağlar, demokratik tartışma ve karar alma yöntemleri ön plana çıkıyordu. Ama bütün bunlar olurken milyonlar sokakta, meydanlarda ve eylemde iken hiç bir şey değişmiyor ve sistem siyasal, iktisadi, toplumsal vs. her türlü kurumuyla işlemeye, sapasağlam arz-ı endam etmeye devam ediyordu.

Dahası artık "yeni" olduğu iddia edilen muhalefet, hareket, ağ ile "eski" olduğu vurgulanan siyasal örgütlerin ve geleneklerin mevcut durumda alternatif olarak gördükleri ve tercih ettiklerinin, bütün "başka bir dünya" söylemine rağmen, mevcut sistemin kurumları ve onların ana-akım kurumsal yollarından ilerlemek olması tarihin çağdaş ironilerinden bir tanesi olarak ortaya çıkıyordu.

Meydanlar iktisadi sistemin, sınıfsal ezilmişliğin sonuçlarını dillendirirken aynı zamanda bunun politikadan pratikte dışlanmış olmaları sebebiyle olduğunu düşünüyor ve bundan dolayı gerçek bir temsil talebinde bulunuyorlardı. %1'e karşı %99 söylemi hem hâkim sınıfsal egemenlerin hem de politik seçkinlerin hâkimiyetini eleştiriyordu. Ancak meydan işgalleri, yürüyüşler, doğrudan eylemler, yaratılmaya çalışılan alternatif iktisadi ve sosyal ilişkiler mevcut hâkim düzenin tekerine çomak sokmaktan bile çok uzakta kalıyordu, kaldı ki "başka bir dünya"yı yaratmaya cüret etsin.

Bu hareketleri hararetle destekleyen ya da biraz mesafeli duran politik örgütler de teorik düzeyde "başka bir dünya"nın gerçek alternatif olacağını dillendirseler de güçsüzlükleri, yalıtılmışlıklarıyla ancak bir sivil toplum örgütü gibi davranıyor ve hemen hemen her yerde mevcut sistem içi bir muhalefet partisine yüzünü dönüyordu. Bu bazen Brezilya (PT) ve Yunanistan'da (Syriza ya da KKE) olduğu gibi gerçekten "muhalif" olma veya sistem karşıtı öğeler içerme ihtimali olan partiler olabileceği gibi, bazen ne olduğunu kendilerinin de politik olarak çok bilmedikleri İspanya örneğindeki Podemos da olabiliyor ya da Türkiye örneğinde olduğu gibi mevcut düzenin kurucu partisi CHP bile olabiliyordu ne yazık ki.

3 Y. Doğan Çetinkaya, "Kalın Çizgilerle Ortadoğu Tarihinde Direniş ve Toplumsal/Siyasal Aktörler (1798-2011)", *Ortadoğu: Direniş, Devrim ve Emperyalizm*, Derleyen Y. Doğan Çetinkaya, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014; Y. Doğan Çetinkaya, "Arap Ayaklanmalarını Anlamak: Bağlam, Devrimciler ve Karşı-Devrimciler", *Başlangıç*, No. 3, Şubat 2015, s. 17-26.

Yukarıda bahsettiğim gibi hareketin ve siyasal muhalefetin çok güçlü olduğu Yunanistan gibi ülkelerde bu derginin sayfalarında anlatma fırsatı bulduğum alternatif bir dünyayı bugünden inşa etme çabaları da eksik değildi elbette.[4] Yine Brezilya'da Topraksızlar Hareketi başka bir dünyayı kendi güçlü olduğu yerlerde gerçekten inşa etmeye cüret ediyordu. Ancak bu hareketlerin ve deneyimlerin hızlarını kaybettikleri, içlerine döndükleri ve sönümlendikleri dönemin de sistem içi partilerin hükümet olmalarıyla geçekleşmesi ibret vericidir. Özellikle PT ve Syriza hükümetlerinin iktidar dönemleri hem ülkelerinde hem dünyanın farklı yerlerinde "başka bir dünya" için mücadele verenler için yıkıcı olmuştur. Bu hareketler ve "başka bir dünya" hedefi olanlar daha kopuşçu bir çizgi ile yollarına devam edeceklerine daha çok bir apati geliştirmişlerdir.

Önsöz'ü bitirirken şöyle demişim:

> Ancak yine de genel anlamda 2008 sonrasında toplumsal hareketler açısından mevcut durumun daha olumlu olduğu söylenebilir. Ekoloji temelli karşı çıkış ve direnişlerden öğrenci hareketine, işçi direnişlerinden feminist harekete, kentsel dönüşüm projelerine karşı direnişe kadar birçok dinamik güçlü bir tek parti hükümeti tarafından bastırılamıyor. Gezi Parkı tartışmalarında patlak veren isyan aslında bu dinamiği de ayan etti. Bu anlamda Türkiye kendi özgüllükleriyle birlikte bugün 2008 sonrası isyanlar dalgasının daha bariz bir parçası oldu... Ayaklanmanın geri çekildiği bu andan itibaren bu deneyimi yaşamış binlerce insanın nasıl ve ne yönde adımlar atacaklarını ve ne kadar başarılı olduklarını tartışmak ise bir sonraki önsöze kalacak...

Bir sonraki önsözün tüm küre için çok depresif bir muhtevaya sahip olacağı kuşkusuz. Zira şu anda sosyal patlamalar ve isyanlar Şili'den İran'a, Fransız Sarı Yeleklileri'den Endonezya'ya, Hong Kong'tan Lübnan'a hâlâ dünyayı yangın yerine çevirirken meydan işgallerinin ve tepkinin ötesinde "başka bir dünya" talep etme iradesinin tamamen berhava olduğu bir dönemden geçiyoruz. Bütün toplumsal hareketlerin ve isyanların temel edimlerinin mevcut iktidarlardan reform ve değişim talep etmek olduğunu görüyoruz.

İşin daha da vahimi Yunanistan'daki sosyal mutfaklar, sosyal klinikler ve zaman bankaları gibi kolektif deneyimler üzerine yazdığım yazıda da değindiğim gibi tabandaki inisiyatiflerin bile son kertede iktidarı ele almak ya da kendi olduğu yerde iktidar olmaktan ziyade günün sonunda hükümetten yardım ve reform beklentisine odaklandığını görüyoruz. Birtakım genç yaşlı *celebrity* şahsiyetlerin dünya sisteminin kurumlarında kitlelerin çığlığı olması, dünyayı yönetenlere çağrılar yapmaları ve onların bayraklaştırılmaları da aslında içinde bulunulan durumun basit bir görüngüsü. Nitekim yukarıda değindiğim makalede de vurguladığım gibi Yunanistan'daki kolektif inisiyatiflerin inişe geçtiği ve momentum kaybettiği tarih 2015'te Syriza'nın iktidar olması ve daha sonra sistem karşıtlığından hızla havlu atmasıydı. Aynen Gezi İsyanı'na katılanların hevesle bir sene sonraki seçimlerde "bas-geç"çi olması gibi. 2008 sonrasında birçok ülkede hem kolektif deneyimler hem de sokak ve meydan eylemlilikleriyle başlayan sürece birtakım partilerin yükselişi de eşlik etmiş ve bu ikisinin birlikte sönüşü ve bir alternatif üretmemesi de kısa bir sürede el ele gitmişti.

Yine önsözde özellikle Yunanistan örneğinde sadece tüm renkleriyle sol muhalefetin değil faşizmin de ciddi bir yükselişte olmasını dönemin bir özelliği olarak hatırlatmaya çalışmıştım. Bugün dünyada yükselen faşizan hareketler ve burjuva demokrasisi yerine daha otoriter bir alternatifi seslendiren popülist liderler ve hareketler de Önsöz'ü yazdığımız zamana kıyasla daha güçlü bir hale gelmiş durumdalar. Dünyanın birçok merkez ve çevre ülkesinde "şaka" gibi gelen demagogların, siyasal liderlerin iktidar olduklarına şahitlik ediyoruz. Kapitalizmin mevcut krizinin isyanlar, demokratik kolektif deneyimler yanında faşizan hareketleri de tetiklediğini, sistemin kendisine otoriter alternatifler yaratmasının "başka bir dünya" tasarımlarından daha hızlı ortaya çıktığını unutmamak gerekiyor.

Günümüzde birçok yerde yaşanan isyanlara rağmen toplumsal hareketler dünyasında ve ko-

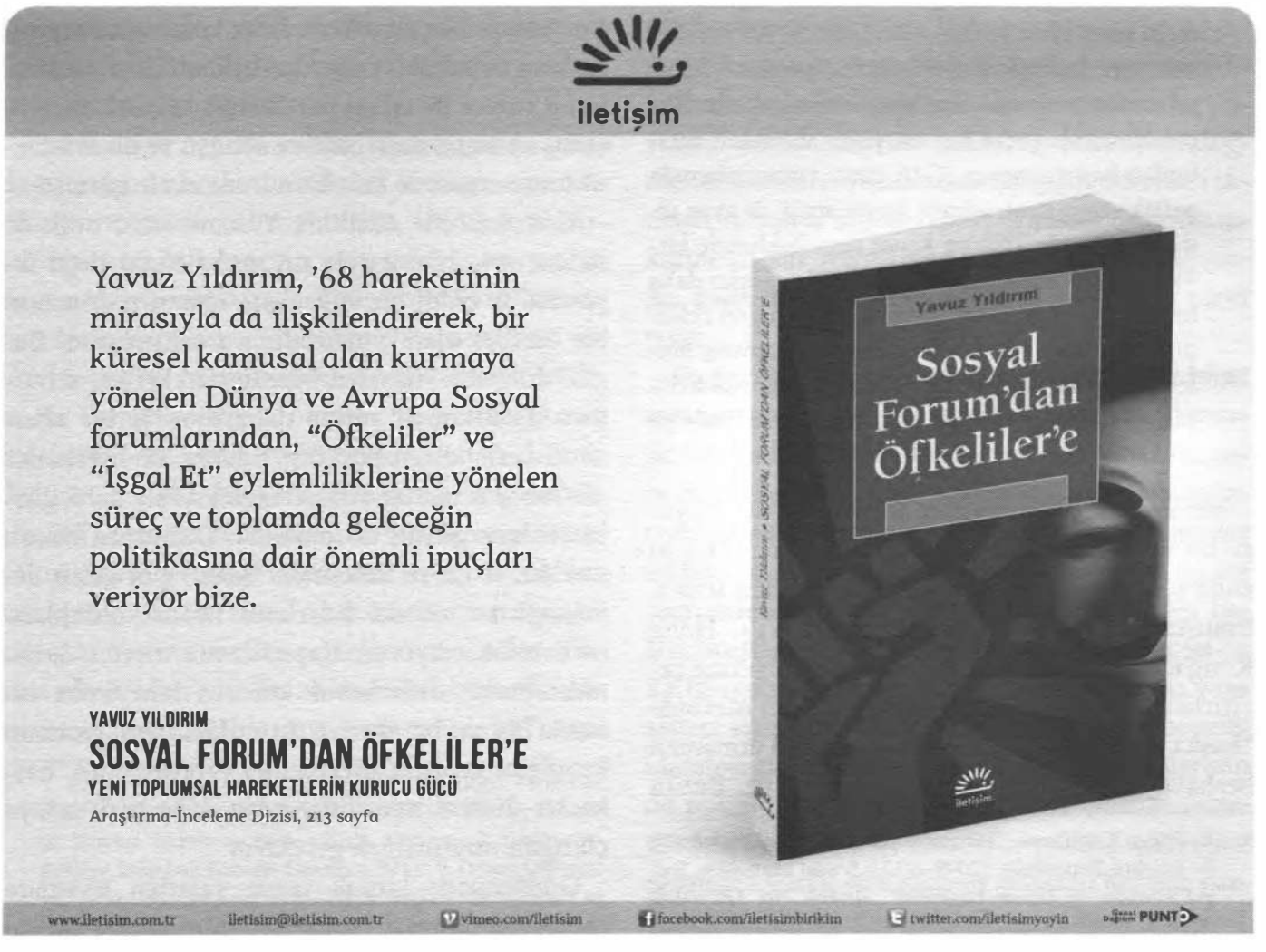
4 Y. Doğan Çetinkaya, "Yunanistan'da Toplumsal Hareketler ve Kolektif Deneyimler (2009-2015): Sosyal Mutfaklar, Sosyal Klinikler ve Zaman Bankaları", *Birikim*, No. 321, Ocak 2016, s. 39-48.

lektif deneyimlerde çok önemli bir geri çekilişin yaşandığı ama bunların karşısında alternatif sağ otoriter eğilimlerin güçlendiği bir dönemden geçiyoruz. Bu ortamda herhangi bir şekilde harekete geçme ihtimali çok olmayan, içine kapanmış dar grupçu politik örgütler ile "başka bir dünya" yaratmak üzere bir politik iddiası olmayan isyanlar ve eylemler silsilesinin yükselmekte olan sağ otorite ile başa çıkma şansının şu an için olmadığını görüyoruz. Politik örgütlerin kibirli yapılarıyla[5] toplumsal hareketler dünyasındaki mesnetsiz özgüven ve "politik şımarıklık"[6] arasında kendini yabancılaşmış gören birçok kimsenin de bireysel tavır alışlar ile yetinmesi içinde bulunduğumuz çaresizliğin üç sacayağını oluşturuyor.

Mevcut durumda dünya tarihinin birçok evresinde olduğu gibi isyanlar ve ezilenlerin ayaklanmaları eksik değil. Yine zaman zaman alternatif kolektif deneyimler de ortaya çıkmaktan geri durmuyor. Ancak son dönem toplumsal hareketler dünyasının en önemli özelliği "başka bir dünya" tasarımına sahip politik bir iddianın, ütopyanın yerinde uzun bir süredir yellerin estiğidir. Bu iddianın olmadığı bir ortamda da birçok isyana ve deneyime rağmen her şeyin eskisi gibi devam etmesi hatta daha otoriter düzenin ve karşı ütopik piyasacı alternatiflerin yavaş yavaş gündeme gelmesi bir tesadüfün eseri olmuyor ve olmayacak gibi görünüyor.

5 Y. Doğan Çetinkaya, "Yüksek Siyaset ile Sosyal Patlama Arasındaki Açı", http://baslangicdergi.org/yuksek-siyaset-ile-sosyal-patlama-arasindaki-aci-y-dogan-cetinkaya/, 26 Aralık 2013.

6 "'Gezi Ruhu' ve Gençlik: Gerçekler ve Mitler", http://baslangicdergi.org/gezi-ruhu-ve-genclik-gercekler-ve-mitler-y-dogan-cetinkaya/, 19 Aralık 2013.



Toplumsal hareketler ve bellek ilişkisi: Yas ve anmadan hayaletler siyasetine

DERYA FIRAT - CİHAN ERDAL

Solun kolektif belleğinin baş döndürücü geçici zaferlerin yanı sıra kalıcı yenilgilerle dolu olduğundan bahseder Enzo Traverso, *Sol'un Melankolisi: Saklı Bir Geleneğin Gücü* başlıklı 2016'da yayımlanan kitabında. Solun ve toplumsal hareketlerin tarihi bir bakıma hep yenilgilerin tarihinden müteşekkildir. Her ne kadar 2013'ten bu yana yayımlanan literatürün büyük bir çoğunluğu es geçse de, Gezi'nin sönümlenmesi, Gezi tarafından önerilen ve pratikte deneyimlenen toplumsal-politik tahayyül ile ardından gündelik yaşamlarımıza ve siyaset kurumuna sirayet eden izleri arasındaki mesafe sıradan bir yenilginin ötesinde bir mağlubiyet anlamına geliyor. Gezi sonrasında yaşananlar, bilhassa 2015-2016 ile birlikte baskıcı rejimin bürokraside, ekonomide ve medyadaki yapılanmalarıyla genişleyen yeni çember, toplumsal hareketler dalgasını da girdabında sürükleyerek açılan bir yarığın kapanmasını, yaşananların hiç yaşanmamış gibi olmasını, dolayısıyla da belleğin yitimini zorluyor. Ancak her şeye rağmen, Gezi'nin başardıkları ve miras bıraktıkları toplumsal hareketler alanına dair daha iyi bir kavrayışa sahip olabilmek için daha fazla düşünmeyi gerektiriyor. Özellikle de toplumsal hareketlerin zamanla ilişki biçimine dair Gezi ile birlikte gerçekleştiğini düşündüğümüz dönüşüm hakkında. En başta söylemek gerekirse; Gezi toplumsal hareketlerin geçmiş, şimdideki deneyim ve (dolayısıyla) gelecek arasında kurduğu ilişkiyi tümüyle tersyüz etti. Toplumsal hareketlerin bellekle olan ilişkisini "Yas ve Anma" paradigmasından (bütünüyle olmasa da) çıkarıp "Hayaletler Siyaseti" eksenine oturttu.

"ŞİMDİCİLİK" REJİMİ VE GEZİ'NİN ZAMANSALLIĞI

Enzo Traverso (2016), günümüzde beklenti ufkunun kararsızlığından, ütopyanın salt geçmişin bir kategorisi haline geldiğinden şikâyet eder. Ona göre gelecek şimdi'nin egemenliği altında çölleştirilmiştir. Traverso, Fransız tarihçi François Hartog'un *Tarihsellik Rejimleri: Zamanın Düzeni* (2000) adlı metnine atıfta bulunarak, Hartog'un 1989'la birlikte ortaya çıktığını söylediği ve "şimdicilik" (présentisme) adı verilen tarih rejimi içerisinde "geçmişi de geleceği de emen ve kendinde eriten, seyrekleştirilmiş" bir şimdiki zamanı tartışmaya açar. Hartog bu bağlamda 1989'u bir eşik olarak değerlendirmektedir. Sebebini de şöyle açıklar:

> Peki neden 1989? Hiç kuşku yok ki, Berlin Duvarı yıkıldığı için. 1989 hiç de bir tarihin bitimi anlamına gelmez (...) 1989 daha çok modern tarihsellik rejimi adını verdiğim şeyin sonu anlamına gelir. Bu düzen 18. yüzyılın sonlarında başlamıştır. (R. Koselleck'e göre, *Die Neuzeit*). Aşağı yuka-

rı 1789-1989 yılları iki simgesel tarih olarak seçilebilir (2000, s. 202).

Peki tarihselcilik rejimi (*régime d'historicité*) nedir ve ne işe yarar? Bu kavramı ilk defa 1983'te öne sürdüğünü söyleyen Hartog'a (2003) göre tarihselcilik rejimi, geniş anlamıyla bir insan topluluğunun kendilik bilinci modalitesi (kipleri), dar anlamıyla ise bir toplumun geçmişini nasıl ele aldığı ve onunla nasıl başa çıktığına ilişkin düzenlerdir. Claude Lévi-Strauss'un terimleriyle söyleyecek olursak der Hartog, bir toplumun belli bir "tarihselcilik derece"sine verdiği tepkidir (2003, s. 29). Tarihselcilik rejimi, burada ve başka yerde bugün ve geçmişte, zamanla ilişki modu, zaman deneyimi formları, zamanda var olma usulleri biçiminde tanımlanabilir (s. 29). Daha da önemli olarak, Hartog tarihselcilik rejimini "tarihsel olma koşulu" olarak tanımladığını, ancak kendisinin tek bir tarihselcilik rejiminden yani modern tarihselcilik rejiminden bahsetmek yerine birden çok tarihselcilik rejimlerine ve özellikle de bunların arasındaki derin farklılıklara değinmek için bu kavramı ortaya attığını vurgular (s. 30).

Berlin Duvarı'nın yıkıldığı 1989, 1789'dan beri hüküm sürmekte olan modern tarihselcilik rejiminin yerini başka bir tarihselcilik rejimine bıraktığı tarihtir. 1989'la birlikte artık toplumların başta geçmişlerini ele alma biçimleri olmak üzere zamanla ilişki modları, zaman deneyimleri, zamanda var olma usulleri değişime uğramıştır. Modern tarihselcilik rejimi yerini şimdiciliğe bırakmıştır. "Şimdicilik", içinde yaşadığımız tarihselcilik rejimine damgasını vuran bu zamanda var olma biçimimizdir. Şimdi ile geçmiş arasına kalın bir duvar ören, hem aktarılan deneyime bütünen son veren ve "şeyleştirilen geçmiş" olarak hem de neoliberal zamansallığın boyunduruğu altında vadesi dolan bir gelecek boyutu olan bir şimdiki zamancılıktır bu (Traverso, 2016). Sürekli hızlanan ama Koselleck'in deyişiyle "tanı koyma yapısından mahrum" bir zamansallık. Reel sosyalizmin sonuyla birlikte zaferini ilan eden şimdicilik rejiminin ütopik imgelemi ve tahayyülü felç ettiğini, bir biçimde yasakladığını belirten Traverso'ya göre, 2008 krizinden itibaren neoliberalizmin çirkin yüzü ortaya çıkmış ancak yıkılmamıştır. Hatta daha da radikalleştiğini iddia etmektedir. Bunun sebebi özgürleştirici bir alternatif toplum modeli önerisinin halen büyük ölçüde namevcudiyetidir.

Traverso ve Hartog'un tarihsellik rejimlerinin bu yeni evresi ve neoliberal zamansallık üzerine açtıkları tartışma, Türkiye'nin toplumsal hareketler tarihinde kırılma yaratan ama aynı zamanda mağlubiyete işaret eden bir tarihsel olay olarak Gezi'nin anlamlandırılmasına katkıda bulunur. Neoliberal zamanların tarihsellik rejimi olarak şimdiciliğin hüküm sürdüğü bir düzende Gezi'nin gerçekleşmesi beklenmedik/umulmadık olandır. Bu bakımdan, Cornelius Castoriadis'in '68 olaylarını konu alan ve "Öncelenen Devrim" ("La Révolution Anticipé") başlığını taşıyan yazısında '68 için kullandığı "radikal yeni" ifadesi Gezi için bir başka kullanımla tekrarlanabilir. Gezi'nin radikal yeni karakteri, bilhassa hâkim şimdi'nin otoritesine ve geçmiş/gelecekle kurduğu orantısız ve adaletsiz ilişkiye yaptığı müdahalede görünür olmaktadır. Geçmişi "eşi görülmedik bir hız ve kayıtsızlıkla silkeleyen bir şimdi" (Brown, 2009, s. 175) yerine "şimdi ve burada"yı vurgulayan bir başka şimdi'yi inşa etme potansiyelini göstermiş olmasındadır. Traverso'nun deyimiyle, geçmişi kendinde emerken bir yandan da geleceği seyrelten şimdi'nin egemenliği karşısında, yok sayılanları ve "şimdi/burada" olmayanları geçmişten çekip çıkarıp dahil/müdahil ederek mümkünler evrenini ve beklenti ufkunu genişleten bir zamansallık. Gördüğümüz ve yaşadığımız odur ki, Gezi'nin radikal yeni tahayyülü ile kurmaya girişiği bu dünyanın zamansallığı şimdicilik rejimini kesintiye/sekteye uğratmıştır. Zira bu alternatif zaman deneyimi formları mutfağı, kütüphanesi, kreşi, reviri, bağımsız televizyonu, radyosu, atölyeleri, bostanı, sahnesi, alternatif enerji kaynaklarıyla bir yeni ve kadim "cemaat"in mevcudiyetine (Fırat & Erdal, 2017), böylece metamorfoza uğramış bir şimdi ve gelecek ufkuna (çöplerin ortaklaşa toplandığı, paranın geçmediği, hiyerarşi, otorite ve polisin olmadığı bir yaşama) dikkat çekiyordu.

Öte yandan, Gezi birlikte mücadelenin mekânsallığına eşlik eden zamansal anlamların da radikal bir biçimde dönüştüğünü göstermiştir. So-

HÜSEYİN TÜRK

kağın geçmişin kalıntısı olmaktan çıkması bunun örneklerinden biri olarak görülebilir. Kısaca sokağın tarihini hatırlamak gerekirse, "sokakta var olmak", "sokağa inmek", "sokağı geri almak" ifadeleri tüm dünyada 1960'ların sonunda ve 1970'ler boyunca siyasi toplumsal hareketlere damgasını vurmuştu (Fırat, 2014). 1970'lerde toplumsal hareketler büyüklükleri, canlılıkları, kitlesellikleri ve fiziki uzamla kurdukları ilişkileriyle betimlenirlerdi. Bir yandan uzamda ayrışmış durumdaydılar (şehirler, kurtarılmış bölgeler, mahalleler, sokaklar, üniversiteler, okullar, kahvehaneler vb.); öte yandan eylem çeşitlilikleri içinde "sokakta var olmak" (sloganları, pankartları, bildirileriyle sokak eylemlilikleri, barikatlar, yazılamalar, fabrika, okul, üniversite işgalleri, sokak çatışmaları vb.) öne çıkmaktaydı. 12 Eylül 1980 askerî darbesi ve sonrasındaki süreçte oluşan "iktidar" Türkiye'de öncelikle sokağı boşaltmayı, temizlemeyi, dönüştürmeyi ve nihayeten sokağa bütünüyle hâkim olmayı hedefledi. Siyasal alanın askerî diktatörlük tarafından yeniden düzenlenişi, siyasi hareketlerin kamusal alanla ve sokakla bağlarını koparan depolitizasyon sürecini beraberinde getirdi. Sokak artık şeytanlaştırılan, mesafelenilmesi gereken ve/veya uzak geçmişte kalan bir kategoriye dönüştürülmüştü. Bu periyot şimdicilik rejiminin zaferini resmen ilan edeceği dönemle çakışacaktı. 1990'larda başta feminist hareket ve öğrenci hareketlerinin de etkisiyle, sokak tekrar yavaş yavaş hareketlenmeye başladı. Ancak halen (özellikle de doğrudan deneyimden yoksun genç kuşaklar için) olmuş bitmiş yahut "geçivermiş gelecek"ten fazlasını ifade etmiyordu. Bu bağlamda Gezi, mücadelenin/örgütlenmenin fiziksel ve sembolik mekânına yüklenen negatif anlamları da alt etmeye girişti. 12 Eylül darbesi sonraki süreçte örülmeye başlanan, 2000'lerde ise baskıcı, kuşatıcı ve sınırlayıcı niteliğinden dolayı gittikçe kapanan toplumsal tahayyülde bir yarık açarken (Fırat & Erdal, 2017), sokağın zamanda var olma usulünü ve deneyimlenen anlamlarını kalıcı olarak değilse de aniden ve köklü biçimde değiştirdi.

"TARİHTEN ÇIKAN SİYASET": YAS/ANMA PRATİKLERİNDEN HAYALETLER SİYASETİNE

Gezi'nin radikal yeni karakterinin en önemli katmanlarından biri olduğunu düşündüğümüz bu yaratıcı zamansallık, belki çok daha önemli olarak, Türkiye'deki toplumsal hareketlerin zamanla ilişki modunu, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bağ kurma biçimini tümüyle tersyüz etti. Bir başka deyişle, kendisinden önceki hareketlerin (yenilgilerin) geçmiş zamanla yas ve anma biçiminde sürdüregeldiği ilişkilenmeden farklı bir yönelim geliştirdi. Birinin diğeri üzerinde otorite kurmasını engelleyen bir iletişim olanağını var etti. Bu dönüşüme bellek çalışmaları alanından yardım alarak biraz daha yakından bakalım.

Bellek çalışması esasen toplumların geçmişin travmalarıyla baş etmeleri, geçmişle, geçmişteki düşmanla ve kendi kendileriyle yüzleşme ve barışma yoluyla "adil hafıza"ya ulaşmalarını sağlar. Bu bağlamda psikanalizdeki yas çalışmasıyla benzerlikler gösterir (Lavabre, 2007). Paul Ricœur, *Hafıza, Tarih, Unutuş* (2000) adlı çalışmasında çağımızda bir yandan çok fazla anma, öte yandan ise çok fazla unutma olduğundan, bu nedenle de adil bellek siyaseti düşüncesinin bir yurttaş bakışıyla kendisi için önemli bir araştırma konusu olduğundan bahseder. Ricœur'e (1991) göre, nasıl ki geçmiş zaferlerin kutlaması/yeniden hatırlanması söz konusu tarihsel ana, sonradan "pozitif tarihsel kurucu olay" niteliği kazandırıyorsa, benzer biçimde geçmişin yenilgilerinin ve travmatik deneyimlerinin anılması da bir yas çalışmasındaki gibi (kötülüğün) geriye dönüşünü engellediği oranda (bir daha asla!) söz konusu tarihsel ana sonradan "negatif tarihsel kurucu olay" niteliği kazandırır (s. 52). Gezi öncesi toplumsal hareketlerin geçmişle ilişkisi çerçevesinde düşündüğümüzde, 19 Ocak anması 24 Nisan'ı da beraberinde taşıyıp yeniden hatırlatarak bu türden bir "negatif tarihsel kurucu olay" örneği oluşturur. Her yıl 6 Mayıs'ta Karşıyaka Mezarlığı'nda düzenlenen Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan ve Hüseyin İnan'ı yani "Üç Fidan"ı anma törenleri, 19 Şubat'ta Ulaş Bardakçı, 18 Mayıs'ta İbrahim Kaypakkaya ve 30 Mart'ta Kızıldere ve On'lar anma törenlerinin yanı sıra, Çorum, Maraş, Dersim, Zilan, Madımak katliamlarının anmaları politik kuşakların bugünde var olma kiplerini belirleyen negatif tarihsel kurucu olayların kimi örneklerini teşkil ederler. Yukarıda sözü edilen anmaların bir kısmı özellikle '78 kuşağının bir hafıza kuşağı olarak (Işık Durmaz, 2019) kurulmasında etkili olmuşlardır. Ancak yine de hem hatırlama/anma hem de kutlama formunda yaşayan geçmiş olaylardan söz etmek de mümkündür: 1 Mayıs'ın anma (Kazancı Yokuşu), mücadele ve "bayram"ı birlikte içeren organizasyonu, 15-16 Haziran (1970) Direnişi anmaları, 8 Mart'ların geçmişin belleğini ve geleceğe dair talepleri iç içe geçiren hali, tarihsel referansı Stonewall Ayaklanması olan ve beraberinde görünürlük/mücadele/kutlama günü olarak deneyimlenen Onur Yürüyüşleri, benzer biçimde Newroz Kutlamaları Ricœur'ün sözünü ettiği "pozitif tarihsel kurucu olay" çerçevesinde tartışılabilir. Örneğin, 15-16 Haziran Direnişi Türkiye'deki geniş çaplı ilk büyük işçi sınıfı eylemi olmasından ve elde ettiği kazanımlardan dolayı sol partiler ve sendikalar için önemsenir ve her sene eylemin yıldönümlerinde çeşitli etkinlikler ve toplantılar düzenlenir. Kaybedilenleri anmayı içermekle beraber, işçi hareketleri tarihinde bir dönüm noktası ve başarı hikâyesi olarak kutlanma biçiminde hatırlanmasını öne çıkaran anma pratiklerinin 15-16 Haziran işçi direnişinin kendisine "pozitif tarihsel kurucu olay" niteliği kazandırdığını söyleyebiliriz.

Yeniden hatırlama ister anma ister kutlama formuna bürünsün aslında geçmişte yaşanana dair şimdiki zamanda gerçekleştirilen bir bellek çalışmasıdır. Anma/yeniden hatırlama geçmiş olayların şimdi'de yeniden aktüalize olmasıdır, ve Benjamin'e ([1939] 1997, s. 489) göre, bu bağlamda gönüllü iradi bir edimdir. Bellek çalışması geçmişi bugünden anlamlandırır, kurar ve her defasında yeniden kurar. Bu bağlamda, Gezi öncesi dönemde, Türkiye'deki toplumsal hareketlerin, ağırlıklı olarak geçmişin zafer anlarının kutlanması veya mağlubiyetlerinin anılması biçiminde tezahür eden "yeniden hatırlama" paradigması içinden geçmişle ilişki kurduklarını söylemek yanlış olmaz. Kahramanlaştırma (idealleştirme) ve mağdurlaştırma eleştirilerine açık, bellek mekânları-

nı kuran ve yaşatan, kutlama ve anmalar aracılığıyla geçmişle kurulan bu başat ilişki, toplumsal hareketlerin uzun süre boyunca bastırılmış olması, 1960'lı ve 1970'li yılların tarihsel kuşaklarının ve bilhassa '78 kuşağının kendini bir hafıza grubu olarak kurması gibi çeşitli dinamiklerin de etkisiyle Türkiye'de toplumsal hareketler uzamının politik ajandasını belirler hale gelmiştir. Ve kutlanan olaylardan ziyade yasların/anmaların artarak süreklilik gösterdiği (10 Ekim Ankara Gar Katliamı, Suruç Katliamı, Sur Katliamı gibi Gezi sonrasındaki yıllarda yaşanan, sıralamanın dahi ağırlığını hissettiğimiz katliamlar zinciri) tarihin makûs yönelimi bir güne birden çok anma düşen bir takvimi beraberinde getirmiştir (12 Mart'ın hem bir askerî darbenin yıldönümü hem de Gazi olaylarının tarihi olması gibi).

Pierre Nora, *Hafıza Mekanları* (2006) kitabının hemen başındaki "Tarih ve Hafıza" başlıklı makalesinde hızlanan ve seyrekleşen zamana değinirken günümüzde her azınlık grubunun kendi tarihinin peşine düştüğüne, neredeyse herkesin kendi tarihini yazmaya başladığına dikkat çeker: "Bellek ödevi herkesi kendi kendisinin tarihçisi yapmaktadır" (Nora, 2006, s. 17). Geçmişle hesaplaşma çalışmaları açısından anahtar bir kavram olan bellek ödevi (*devoir de mémoire*) kavramı, bir daha yenilenmemeleri için geçmişin karanlık sayfalarının unutulmaması ve bu olaylarla hesaplaşma zorunluluğu ödevini ifade eder (Gensburger & Lavabre, 2005). Bu türden bir geçmişle ilişkilenme siyaseti, hesaplaşma nihayetlense bile Dosse'un (2013) da önemle vurguladığı gibi ölüleri mezara gömer gibi geçmişi maziye gömer ve ondan kurtulmayı amaçlar. Öte yandan geçmişle ilerlemeci/geleneksel siyasi tarihyazımıyla örtüşen bir ilişki kuran bellek ve geçmişle hesaplaşma siyasetinin "şimdi'de tarihsel bilinç taşıyan bir siyasi yönelim geliştirmek için kullanışlı haritalar sağlamak" (Brown, 2009) konusunda başarılı olduğu söylenemez.

Bu noktada Wendy Brown'ın işaret ettiği, Ricoeur'ün "beklentilerimizi daha kararlı ve deneyimlerimizi daha kararsız kılmak" (Hartog, 2000) olarak formüle ettiği önerisini gerçekleştirmeyi mümkün kılacak bir şimdi/geçmiş zaman ve gelecek ilişkisine dayalı "tarihten çıkan siyaset" daha önemli durmaktadır. Brown'ın Benjamin ve Derrida'nın anlayışlarından hareketle taşlarını döşediği bu siyaset önerisi; geçmişin şimdi üzerindeki yıpratıcı gölgesini kabullenmek yahut tarihi "ehlileştirmek ya da defetmek yerine, onu seferber edip etkinleştirecek bir siyasi bilincin" üzerine inşa edilmektedir (2009, s. 211). İçinde yaşadığımız tarihselcilik rejimini kesintiye uğratma ve hatta tersyüz etme potansiyeli barındıran, "geçmişi de geleceği de emen ve kendinde eriten, seyrekleştirilmiş bir şimdiki zaman" yerine geçmişle ve dolayısıyla gelecekle daha adil/hiyerarşisiz bir ilişkilenmeye yeltenen bir siyasetten söz etmekteyiz:

> Peki aynı anda hem geçmişi ateşlemeyi hem de ondan kopmak için bir yol açmayı hedefleyen, daha adil bir geleceğin kurulması için bir yandan geçmişin gücünün önceden belirlenmiş her türlü içerimine karşı koyarken, bir yandan da bu gücü geri çağıran bir bilinçtir bu. Özgürlük pratiği için birtakım yeni alçakgönüllü olanaklar sunan bir siyasi bilince karşılık gelebilecek bir bilinç. (2009, s. 211)

Bu öneri aynı zamanda çığırından çıkan zamanın (*the time is out of joint*) yeniden düzeltilebilmesi için bir adalet formülleştirmesidir. Kriz halindeki şimdi'den çıkışı sağlayacak, geçmiş ve gelecekle bu yeni ilişkilenmeyi inşa ederek bizi adalete götürecek olandır. Bir yandan şimdinin geçmiş karşısındaki hoyratlığına son vermeyi hedefleyen, öte yandan geçmişin ve geleceğin şimdi'de tahakküm kurma/onu aşındırma olanağını da alt edecek bir hayaletler siyasetidir. Ricoeur'ün anlatı olarak tarih kuramında da gördüğümüz, geçmişe ve geçmişin ölülerine borcunun etik sorumluluğunun farkında bir şimdi'den hareket eden, Derrida'ya göre ise hem kaybedilenlerin hem de gelecek kuşakların hayaletleri karşısında sorumluluk ilkesini şimdi'de var eden bir tarihsel bilinç adaleti sağlayabilir. Brown bunun "hayaletlerin bitmez alışverişiyle, geçmişin ve geçmişin şimdiyle ilişkisinin belirsizliğiyle uzlaştırılmış" bir adalet formülleştirmesi olduğunu gösterir bize (2009, s. 190). Bu anlatıda bellek halen güçlü stratejik bir konuma sahiptir. Ancak geçmişin ve geleceğin hayaletleri ile olmak, yasanın, intikamın, he-

sap sorma ve borç döngüsünün ötesinde bir zamansallık ve tarihselcilik rejimine işaret etmektedir. Belleği verili olarak ele almayan ve belleği yalnızca geçmiş davasına adanmış bir araç olarak görmeyen bir bakıştır bu.

Peki nedir hayalet? Geçmişten gelse ve beraberinde bir mirası taşısa da hayalet öngörülemez ve indirgenemez olandır. Derrida'nın hantolojisinde söz konusu olan başkası (öteki) ile ilişki, başka bir zamanın başkasıyla burada olmayan ama sürekli buraya (geri) dönen bir başkasıyla ilişkidir. Hayalet figürü geçmişle ilişki, bellekle ilişki ve miras sorunu üzerine başka türlü düşünmeyi mümkün kılar (Derrida, 1993, s. 45). Derrida şimdiki zamanın mevcudiyetindeki *disjointure*'den yola çıkarak "bu radikal anakroni"yi (Derrida, s. 52), hayaletlerle düşünmeyi olumlarken, kuşkusuz birbirinden ayrı kronolojik dönemler arasındaki geçiş ve değiş tokuş figürü olarak tasarlanmış tarihselci bir hayalet figürüne karşı çıkar (Capel, 2015).

Derrida'ya göre hayalet bir varlık olarak bile adlandırılamayacak olandır, çünkü "yoktur." Hayalet hem var hem var olmayandır. Hâlâ yaşayan bir ölüdür, bir "geri dönendir" (*revenant*). Öyle ki gelişi her zaman zaten bir dönüştür; varlık ve belirme biçimini katmanlaştıran (Ramond, s. 60). Yas ancak olmuş olan söz konusu olduğunda gerçekleşir Derrida'ya göre, hayaletlerle, bu geri dönenlerle yas ilişkisine girilemez. Bir hayalet hiç ölmez, hep gelir ve geri gelir (Derrida, s. 154). Derrida hayaletleri saymaya başlarken Marx'ın parmaklarını kullanacağının altını çizer ve büyük bir iştahla ve provokatif bir biçimde sorar: "Bu cevaliyet de neyin nesi? Bu hayalet avı da neden?" (2001, s. 211) Derrida'nın hantolojisi hayaletlerle kuşatılmış, hayaletsi varlıkların eline düşmüş bir Marx'tan (*full of ghosts*) söz ederken, sık sık *Louis-Bonaparte'ın 18 Brumaire*'indeki "kusursuz zamana aykırılığa" dikkatimizi çeker:

> Kendilerini ve bir şeyleri altüst etmekle, şimdiye dek hiç olmamışı var etmekle uğraşıyor göründükleri esnada, tam da böylesi devrimci kriz dönemlerinde, endişe içinde geçmişten ruhları yardıma çağırır, onların adlarına, sloganlarına, kıyafetlerine sarılır, dünya tarihinin yeni sahnesinde bu eskilerde hürmet edilen kılıklara bürünür ve bu ödünç dille oynamaya çalışırlar. ([1851] 1969, s. 9)

Devrimci kriz anlarında yeni ne kadar ortaya çıkarsa, o çağ o kadar krizdedir. Çağ o kadar *out of joint*'tir. Tamı da bu yüzden eskiyi o denli davet etmek, çağırmak ve ondan ödünç almak gerekir. Geçmişin ruhlarının mirası her zaman olduğu gibi hep ödünç almakla ilişkilidir.

DOST HAYALETLER

Derrida, *Marx'ın Hayaletleri* (2001) metninin "söze başlangıç" kısmını şöyle açar: "İçimizden biri, siz ya da ben, bir adım öne çıkıp, yaşamayı öğrenmek istiyorum artık, der. Peki, ama neden, artık (enfin; sonunda)?" (s. 9). Yaşamayı öğrenmek ama nasıl? Hayaletler siyasetinin temel sorusu budur.

> Hayaletlerin ticaretsiz alışverişinde, söyleşilerinde, dostluklarında ya da yoldaşlıklarında hayaletler ile birlikte yaşamayı öğrenmek. Başka biçimde ya da daha iyi yaşamayı öğrenmek. Daha iyi değil de, daha adilce... Ama onlar ile. (s. 11)

Gezi'nin alâmetifarikası yas/anma pratiklerinden hayaletler siyasetine sıçramayı öneren bir tür zamana aykırılığıdır. Gezi'nin hayaletine, Gezi'nin çağırdığı hayaletlere ve musallat olmakta olan birden çok hayaletlere dair düşünmeyi, beklenti ufkunu daraltan gelişmeler karşısında hayaletler ile düşünmeyi önerirken (Fırat & Erdal, 2017), bu dost hayaletler siyasetinin deneyim aktarımı, geçmişin işlenmesi (Adorno), belleğin bugünde yeniden kurulması ve politik uzamda kuşaklar arası ilişkinin demokratikleşmesine dair radikal bir davet olarak da değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Peki, Gezi'nin çağırdığı hayaletler ve musallat olmakta olan birden çok hayaletler nelerdir? Bahsedeceğimiz hayaletler, bugüne kadar yaptığımız saha çalışmalarında, politik öznelerin bireysel ve kolektif bellek-anlatılarında ve Gezi'nin yarattığı anonim ve yaratıcı politik dilde (duvar yazılarından sloganlara, metinsel görsel ve zamansal birçok kaynağa) görünür olmuştur. Dost hayaletlerden ilki Paris Komünü ve '68 hareketidir. "Bu daha başlangıç, mücadeleye devam" sloganının Pa-

ris '68'inin "Ce n'est qu'un debut, continuons le combat" sloganını hatırlatışı hayaletsi varlıkların izlerine dair işaretlerden sadece biridir. Aynı slogan 28 Mayıs 1871'den tam 142 yıl sonra, bir öğle vakti Gezi Parkı'nın ağaçları altında kendini yeniden anlamlandırır. Paris Komünü'nün hayaleti ile iletişim içerisinde olan '68 öte yandan Gezi'nin hayaleti ile diyalog halindedir. Öte tarafta 1977 1 Mayıs'ının hayaleti Taksim Meydanı'nda, o anda çınlamaktadır. Gezinin zamansallığı ölü bir geçmişten ziyade, eylem anında yeniden hatırlanan ve şimdi'de yeniden etkinleştirilen belleğe işaret etmektedir. Bu anlamda, geçmiş olan ile şimdi'de deneyimlenen arasındaki onları iki ayrı varlık olarak sunan kalın sınır çizgilerini reddeden bir tarihsel bilinç devreye girmiştir. 1970'lerin "Tek yol devrim!" sloganını ister istemez hatırlatan "Tek yol çukulata..." duvar yazısı, politik aktörlerin anlatılarının söylenen ve yeniden söylenen karakterini göstermektedir. Benzer biçimde, 1970'lerde Kurtuluşçuların attıkları "Faşizme karşı omuz omuza" sloganı Gezi'de "Faşizme karşı bacak omuza" olarak duyulabilmektedir. 1979'da Taksim işçilere yasaklandığında İzmir'de, Konak Meydanı'nda dönemin sol fraksiyonlarının bayrak ve dövizlerinin asıldığı binanın 2013 Gezi'sinde Atatürk Kültür Merkezi'nin o meşhur yüzeyinde yeniden beliriverişi dikkatlerden kaçmamaktadır. Anlaşılan, hayaletler arası "ticaretsiz alışveriş" sürmektedir.

'78'lilerin ve sonraki siyasi kuşakların bellek-anlatıları, Gezi'ye gelinceye dek gerçekleşen önemli eylem ve olaylara işaret etmektedir. Bu geçmiş anlatıları arasında 1 Mart 2003 Tezkeresi'ne karşı barış hareketinin güçlü bir şekilde ses çıkarması, 2009'da Ankara'da gerçekleşen Tekel Eylemleri, HES karşıtı mücadeleler, AKP hükümetinin baskıcı uygulamalarına karşı verilen tepkiler, "İnternetime Dokunma" yürüyüşü, Onur Yürüyüşleri gibi politik olaylar ifade edilirken, Hrant Dink'in öldürülmesinin ardından insanların sokağa çıkışı bilhassa vurgulanmaktadır. Bu anlatılar, 12 Eylül sonrasında toplumsal muhalefetin Gezi olaylarıyla birlikte ayağa kalkışının ilk ayak seslerinin Hrant Dink'in ardından "Hepimiz Ermeniyiz" diyerek sokağa çıkan insanlardan adım adım duyulduğunu gösterir. Söz konusu iki dönemecin adalet talebinde, isyan duygusunda ve kendiliğindenliğinde taşıdığı ortaklıklar Gezi'yi çağıran diğer dost hayaletin izlerini açığa vurmaktadır. Hrant Dink'in mirasını taşıyan Ermeni gençler "Mezarlığımızı aldınız! Parkımızı vermeyeceğiz!" derken Gezi'ye musallat olan çok daha uzaklardaki bir hayaletin kıpırdadığını göstermektedirler. Hiç beklenmedik anda tezahür eden ve yıkımı derinleştiren, birden çok kez hesap soran trajik bir hayalettir bu.

Kendine ait yeni bir zamansallık yaratan bu evrendeki hayaletler, 1 Mayıs'larda Taksim Meydanı'na koşan yoldaşların hayaletleri, 15-16 Haziran'da isyan edenler, Ülker Sokak direnişinin ahlaksız hayaletleri, Tekel direnişinin inatçıları, bizzat başroldeki Emek Sineması'nın ruhu ve geçmişin saklanmış, üzeri örtülmüş diğer ruhları Gezi tarafından aşkla ve sabırsızlıkla karşılanmış, muzip bir anlaşma ile hep birlikte geleceğe sıçramaya karar vermiş gibidirler. Derrida'nın (2001) bu hayaletler dünyasından daha gerçek ve daha adil bir yer olmadığını söylediğini yeniden anımsamaktayız.

GEZİ'DEN SONRA: GEÇMİŞİN GELECEĞİ

Ricœur'e (2004) göre, bir tarihsel olayın vaat ettiği daima gerçekleşenden fazladır. Geçmiş "olmuş olan"dan fazlasını taşır. Ve dolayısıyla bizler geçmişin geleceğini, geçmişin henüz tamamlanmamış potansiyelini bulmak zorundayız, der. (2004, s. 153) Geldiğimiz noktada, Ricœur'den ödünç alarak, Gezi deneyiminin hayaletler siyasetinde kendini gösteren ve henüz tamamlanmamış potansiyelini, yani, hayaletler tarafından kuşatılmış Gezi'nin geleceğini bulmak zorunda olduğumuzu söyleyebilir miyiz? Gezi'nin ardından yeniden oyulan karanlık zamanlara, neoliberalizmin yörüngesine doğru yeniden hızla geri çekilmeye, kayıtsızlığa ve umutsuzluğa rağmen, iyimser hayaletler izlerini "Biz Gezici'yiz Siz Gidici" (31 Mayıs 2019) yahut "Her şey çok güzel olacak" sloganında yer yer hissettirmeye devam ediyor. Gezi'nin toplumsal hareketlerin geçmiş ve gelecekle ilişkisine dair radikal değiştirici rolünün tümüyle betona gömülemediğini, bununla birlikte şimdi ile beklenti ufku arasındaki mesafenin kapan-

ması ihtimalinin de tam olarak sönümlenemediğini görüyoruz. İçerisinde bulunduğumuz günler, Şili'de başkent Santiago'da meydanlardan ve balkonlardan yükselen Victor Jara'nın şarkılarında, Paris sokaklarında Sarı Yelekliler kılığında, ya da Bağdat'ta sürekli buraya/şimdiye geri dönmekte olanı, henüz tamamlanamayanı daha fazla konuşmaya çağırıyor bizi.

KAYNAKÇA

Benjamin, W. ([1939] 1997). *Paris, capitale du xixe siècle. Le livre des Passages.* Éd. du Cerf (Passages), 3e éd.

Brown, W. (2009). *Tarihten Çıkan Siyaset.* İstanbul: Metis.

Brown, W. (2001). *Politics out of history*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Capel, M. (2015). "Spectres de Derrida. Pour une hantologie de la littérature." Erişim: https://www.fabula.org/atelier.php?Spectres_de_Derrida

Castoriadis, C. (1968). "La révolution anticipée", in *La Brèche*. Paris: Fayard.

Derrida J. (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.

Derrida J. (2001). *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Dosse, F. (2013). "Le présent est davantage que l'instant". *Écrire l'histoire*, 12: 37-46.

Fırat, D. (2014). *Sokağın Belleği: 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişine Toplumsal Hareketler ve Kent Mekânı*, Ankara: Dipnot.

Fırat, D., & Erdal, C. (2017). *Devrimci Bir Pusula: Gezi.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hartog, F. (2000). *Tarih, Başkalık, Zamansallık*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps.* Éd. du Seuil (La Librairie du xxie siècle).

Işık Durmaz M., (2019). "Hafıza Topluluğu Olarak '78 Kuşağı," Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kearney, R. (2004). *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*. Aldershot, Hants, Ashgate Publishing Ltd.

Lavabre, M. (2007). "Paradigmes de la mémoire". *Transcontinentales*, 5: 139-147.

Lavabre M., & Gensburger, S. (2005). Entre "devoir de mémoire et "abus de mémoire": la sociologie de la mémoire comme tierce position. Bertrand Müller. Histoire, mémoire et épistémologie. A propos de Paul Ricoeur, Payot, s. 76-95.

Marx, K. ([1851] 1969). *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Les Éditions sociales, s. 162, Collection: Classiques du marxisme. Traduction de la 3e édition allemande de 1885.

Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Ramond, C. (2007). "Matérialisme et Hantologie", *Cités*, 30(2): 53-63.

Ricœur, P. (2000). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Le Seuil.

Ricœur, P. (1991). "Événement et Sens", *Raisons pratiques,* no. 2.

Traverso, E. (2016). *Left-Wing Melancholia; Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press.

Seattle 1990'dan Hong Kong 2019'a yeni toplumsal hareketler ve anarşizan formlar

SÜREYYA EVREN

Hong Kong'tan Beyrut'a, Şili'den İran'a yeni ve yaygın bir dalga yaşayan 2000 sonrası toplumsal hareketlere anarşizm açısından bakalım dediğimizde tabii ilk olarak hangi anarşizmden sorusu belirir. Öyle ya, anarşizmin tarihi kadar anarşizmlerin tarihinden de bahsedilebilir. Ve bu tarihsel yelpaze bizim seçeceğimiz bakış için de olasılıklar açar. Sözgelimi, klasik anarşizmden, komünist anarşizmden, sınıf-savaşı anarşizminden mi bakacağız yoksa sol-sonrası anarşizmden, post-anarşizmden, küçük "a" anarşizminden mi? Veya izmleri tamamen askıya alıp anarşizan olan açısından mı yaklaşacağız? Anarşizmde izmleri askıya almak görece kolaydır çünkü temsilcilerden çok temsil karşıtlarıyla karşılaşırız.

Öte yandan, hangi anarşizmden bakacağız diyen soru işaretinin kendisi bile anarşizm ile günümüz toplumsal hareketlerini ele avuca gelmezlik açısından yakınlaştırıyor diye de düşünülebilir.

Anarşizmin bir özelliği de anarşizmin neliğini tek bir ciltte izah etmeye soyunan kitapların çokluğu ve belirleyiciliğidir. Bunların bir kısmı, George Woodcock'un *Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi* kitabı (çev. Alev Türker, Kaos, 1996) Peter Marshall'ın *Anarşizmin Tarihi* (çev. Yavuz Alogan, İmge, 2003), Colin Ward'un *Anarşizm*'i (çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, 2014) gibi Türkçeye de çevrildi. Anarşistler her zaman anarşizmi baştan sona veya bir uçtan bir uca hikâye eden kitaplar yazma eğilimindedirler. Bu yatkınlığın son ürünü Ruth Kinna'nın kitabı *The Government of No One: The Theory and Practice of Anarchism* (Pelican, 2019) oldu.

Kinna, kitabının giriş bölümlerinden birinde, anarşizmi tarif etmenin zorluğunu açıklamaya kalkıştığında anarşizm konusunu etraflıca ele almaya çalışacak kişinin çok geniş bir sahayı çalışmak mecburiyetinde kalacağını söyler. Çünkü "ana beyanlar yoktur, başat eylem kipleri veya mevkileri yoktur, sadece şu vardır: Sonsuz direniş, tepki ve yeniden-yeniden yaratım örnekleri."[1] Ancak, diye ekler, bu genişliğin başa çıkılmaz görüntüsüne karşın, izi sürülebilir bir anarşist gelenek olduğu izlenimini yine de ediniriz.

Aynı serzenişte pekâlâ yeni toplumsal hareketler için de bulunulabilir. Belirleyici ana beyanlar yok, başat eylem kipleri veya mevkileri yok, sadece şu var: Sonsuz direniş, tepki ve yeniden-yeniden yaratım örnekleri. Siyasî konumları, ayrışan motivasyonları ve ajandaları ortak kümede toplamak zor. Kültürel olanın güçlü karakter verebilmesi yüzünden kültürel farklılıkların belirleyicileşmesini bastırmak, illa bir ortak zeminde oku-

1 Kinna, s. 13, "there are no key statements, no primary modes or sites for action, just endless examples of resistance, reaction and re-recreation."

yacağım diye hepsini sıkıştırmak, bavulu kapatmak, tam kapanmayınca da üzerine çıkıp bastırmak gerektiriyor.

Ama bu ancak günümüz hareketlerini ideolojide, içerikte ve yönsemede ortaklaştırmaya uğraştığımızda karşımıza çıkacak bir problem. Formları dikkate aldığımızda ve formları bizzat önerilen şeyin kendisi kabul ettiğimizde bağlar kendiliğinden ve kolay kuruluyor (bu, anarşist geleneğin tarihyazımında da, büyük ölçüde böyle).

Yeni toplumsal hareketler dediğimizde aşağı yukarı neye gönderme yaptığımızın kesin olması ama net bir tanımını vermenin zorluğundaki gibi belki biraz da. Bu dönemi başlatmak için en sık kullanılan, nirengi noktası sayılan nümayiş, bundan 20 yıl öncesinin, 1999'un, Dünya Ticaret Örgütü'nün toplanmasını engellemek amacı etrafında örgütlenmiş Seattle eylemleri. 2000'lerin ilk yarısında çok sayıda kitap bu küresel eylem dalgasını anlamaya, anlatmaya, açıklamaya ve tartışmaya odaklanmıştı. Eylemlere kısa sürede "küreselleşme karşıtı eylemler" gözüyle bakılmış, ancak aktivistlerin kendileri küreselleşmeye değil belirli bir küreselleşme tipine karşı olduklarından hareketle alternatif küreselleşmeye de vurgu yapan başka adlandırmalar önermişlerdi. "Başka bir dünya mümkün" sloganının o yılların ve o başlatıcı etkinin formülünü verdiği kabul edildi. Seattle sonrası sürecin öne çıkan figürlerinden David Graeber yıllar sonra Occupy eylemlerinde de kurucu rollerde belirecek, tam da bu konuda, bir gazeteci "hareketinizin ideolojisi nedir?" diye sorduğunda "hareketimizin formu ideolojimizin kendisidir, başka bir ideoloji yok" diye yanıt verecekti. Graeber'in anarşizmi bu yeni küreselleşme hareketinin kalbi, ruhu, içinde ümitvar ve yeni ne varsa o olarak da tanımlamışlığı vardır.[2] En eski modern sol akımlardan biridir anarşizm hâlbuki. Nasıl 2000'li yıllardaki bir hareketin içinde yeni ne varsa onu temsil edebilir?

Seattle günlerinde çalışılan, inceltilen pek çok eylem formu ve anlayışı bugün artık norm haline gelmiş durumda: Aşağıdanlık, yataylık, ağsallık, karar alma mekanizmalarının şeffaflığı, yaratıcı eylem tipleri üretimi, forumlar ve forumların iç işleyişine dair anarşizan ilkeler, ideolojinin değil belirli bir eylem için ve belirli bir amaç için tercihen kısa vadeli bir araya gelen insanlar olmanın belirleyici kabul edilmesi...

Artık bu hareketleri küresel bir form olarak değerlendirmeli, bir öneri değil dünya halklarınca kabul edilmiş yaygın formlar olarak almalıyız. Yeni toplumsal hareketler bir içerik değil bir formdur cümlesini de hemen tabii şu izler: İçeriği formuna içkindir. Şili'deki operacının geceyarısı camdan cama eylemi veya Lübnan'daki ağlayan çocuğa hep birlikte şarkılar söyleme jestinin eyleme karışması gibi örnekler sadece birer şıklık, sevimlilik, insanilik değil aynı zamanda içeriği net çizen forma dair belirlemeler. Bunlar amaç aracın üstündedir anlayışını reddediyoruz da demek. Ki çok temel bir anarşist gelenek düsturudur; amaçların araçları meşrulaştıramayacağını ve amaçlarla araçların uyumlu olmasının bir mecburiyet olduğunu bir kez kabul ettiğinizde iyi güzel bir gelecek için bugün suç işlemekte, bugün kötü olanı gelecekteki iyi tahayyülü için yapmakta özgür olma durumunu yitirirsiniz. Bu hemen anında bir anti-profesyonelizm de doğurur. Çünkü amacın sahipleri değişimin uzmanlarıdır.

Aslında, ilginç olan şu belki de: Anarşizan bir eylem anlayışının sol üstü bir yerden dünya halklarınca kabul edilip uyarlanmasıyla anarşizmdeki artılarla birlikte problemler de yaygınlaşmış oldu. Dağınıklık, iktidar devralmaya odaklanmama hatta bunu sabote etme, kitlelerine sonuçsuzluk hissi verme, parlayıp sönen alevler görünümünü sürdürülebilir kurumsallaşmış yapılar inşasından daha çok önemseme ve bu tavırda başarılı olmanın bir cezası olarak da sürdürülebilir yapılar inşa edememe, hiyerarşisizlik arayışının işlerliği zora sokması, vs. vs. Listeyi sonsuza dek uzatmadan duracak olursak temelde siyasi faaliyetin gündelik

2 Graeber'in 2001 tarihli Küreselleşme Hareketi başlıklı yazısı tam da küreselleşme karşıtı denen hareketi küreselleşme üzerinden tanımlıyordu. Bu metinde daha çok bir imge olan küreselleşmenin bugün dünyanın her yerinde ortaya çıkan benzer karakterdeki hareketlerle ete kemiğe büründüğü söylenebilir. Gene bu erken yazıdaki sokak tiyatrosu, festivalimsi yeni protesto dili ve forumların yapısı ile ilgili vurgular süreklilik açısından geriye dönüp bakılasıdır. David Graeber, "Küreselleşme Hareketi", çev. S. Evren ve R. G. Öğdül, *Başka Bir Dünya Mümkün* içinde, derleyenler Süreyyya Evren ve Rahmi G. Öğdül (İstanbul: Stüdyo İmge, 2002), s. 106-116.

GÜRCAN ÖZTÜRK

yaşamı değiştirme gücünün sınırlılığı, özellikle de kültürel global etki gücünün bu denli yüksek olmasına karşın, öne çıkar.

Özetle söylemek istediğim şu ki bu hareketleri anlamak ve dertlerine çareler aramak isterken anarşizmin dertlerine aranmış çareler literatüründen faydalanmak hiç de abesle iştigal etmek olmayacaktır.

Ortaklıklara dönelim. Yeni toplumsal hareketlerde öncelikle hareketi başlatan öznenin ideolojik muğlâklığı önemli; başlatan özneler tek tek kişi kişi net olabiliyor, ama bir şeyin başlayabilmesi o kadar onların iradesinin dışında ve o kadar kitlenin ortak iradesine ait oluyor ki izi sürülesi olmaktan kısa sürede ya çıkıyor ya da bu iz ancak arşivsel bir değer taşıyabiliyor. Örneğin Seattle 1999'un başlangıcında kritik rol oynamış kimi figürlerin 20 yıl sonra kurdukları kapsamlı arşiv sitesi tam da buna işaret ediyor: Shut Down WTO 20[3] (Dünya Ticaret Örgütü'nün kapatılmasının 20. yılına göndermeyle).

Başlatan özneler asla bir ideolojiyi yaymak için o adımı atmış olmuyorlar, bir gelecek tahayyülünün kendilerini iktidara getirecek çabası içinde değiller, bir soruna, bir derde, bir yerdeki bir aksaklığa evrensel olarak hak verilebilir bir isyan neticesinde harekete geçiliyor. Aktivistler daha çok bir yapma biçimini, bir eylem ethosunu korumak için orada oluyorlar. Ama sıklıkla, ethos aşağıdan çoktan sahiplenilmiş oluyor ve aktivistlere bir tür işçilik dışında ihtiyaç kalmıyor. Bu da anarşizm tarihinde örnekleri çok sık yaşanmış bir olgudur, anarşistler ayaklanmalara katılırlar ama ayaklanmaya anarşizmin rengini vermeye gayret etmezler de daha çok ayaklanmanın işçisine dönüşür, yoğun emekle çalışırlar, su alan yerleri kapatmaya kendilerini verirler. Bu, anarşistlerin veya bugünün aktivistlerinin çok fedakâr kişiler olmalarından değil amaçların araçları belirlemesinden temellenir: Hiyerarşisiz dünya tahayyülü önce uzman kategorisinin ayrıcalıklarından arındırılmasıyla başlar. Gelecek tahayyülüne sahip uzmanlar değil her daim çırak aktivistler esastır. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketler de sıklıkla üç kritik profesyonel-

3 Bkz. https://www.shutdownwto20.org/shutdownwto20.

ler grubunu atlayarak veya yedeğine alarak ilerliyor. Birincisi toplumsal dönüşümün uzmanları olarak devrimciler. Devrimcilerin öznesi olarak önayak olduğu devrimci hareketler değil bunlar, devrimin uzmanları ve profesyonelleri atlanmış durumda, aktivist sözcüğü biraz da yaygınlaştırıcı ve uzmanlıktan düşürücü olduğu için yeğleniyor. İki hafta bir eylem grubu için bir yerden bir yere taş taşırsan aktivist olursun. Sempatizan vs. gibi aşamalar da söz konusu değildir. Sonra çıkabilirsin, atılmazsın, karşı-devrimci olmak gibi hemen karşı-aktivist ilan edilmezsin, öyle bir makam da yoktur, başka bir oluşumun aktivistine yarın öbür gün dönüşebilirsin, dilediğince uzaklaşır yakınlaşırsın. Katılımın tamamen senin kararındır, dolayısıyla neyin katılınası olduğuna da sen karar verirsin. Her adım "benim bedenim benim kararım"dır, "benim eylem-bedenim benim kararım"a doğru da genişler.

Şu anda yeni toplumsal hareketler dalgasına bakan ve neyin eksikliği hissediliyor diye düşünen biri herhalde ilk ortak bağların okyanuslar altından geçen internet kabloları kadar somut olmamasından yakınacaktır. Ortaklığı güçleştirecek ölçüde farklı arka planlarda çok farklı motivasyonlarla eyleme çıkılıyor. Bu hareketleri birbirlerine düşünsel, siyasî, ideolojik olarak bağlayamıyoruz. Ama ayırt edilebilir bir özgürlük arzusu hissi olarak, tin seviyesinde, duygu seviyesinde bağlayabiliyoruz ve gerek de yok belki bizim bağlamamıza, kendileri hızla birbirlerine bu anlamda bağlanıyorlar, organizma gibi gelişebiliyorlar. Tabii, tekrar altını çizecek olursak, özgürlük kategorisinin altını doldurma şekilleri yerden yere çok fark edebiliyor, hatta bunlar birbiriyle çelişen değerlere ulaşacak kadar yelpazeyi esnetebiliyor.

Bir yandan da dünyanın ve başka yerlerdeki "başka bir dünya mümkün" mücadelelerinin en ufak enstantanesinin anında farkında olmaya imkân veren bütün altyapı internet sayesinde işliyor, gerçekten o devletlerin ve şirketlerin döşediği kablolar sayesinde. Ve aynı internet çağının getirdiği, bazen uzaktan konuşurken hepsine neoliberalizm denebilen ancak aslında vahşi çalışma hayatında yepyeni sayfalar açmış korkunç şirket kültürlerinin, ağır çalışma koşullarının, ve ayrıca toplam gelir bazında küresel eşitsizlikteki büyük artışın altında yaşanıyor.

Bugün dünyada çok yerden çok özneli beliren hareket profesyonel siyaset erbaplarının arkasından gitmek istemeyen, bir küresel amatör aktivistler hareketi. Arkasında tam zamanlı aktivistler hiç yok değil, var, ama kolaylaştırıcı platform ve tersine-algoritma kurucu olarak oradalar. Bu da internet çağının en şeytanlaştırılan şirketlerinin çalışma yöntemini tersten denemeye benziyor.

Değişim değeri yerine deneyimsel değeri öne çıkarmak, malum hemen hep, hayattan yana olmak gibi tınlıyor, nakitten ve çıkardan değil de. Yeni toplumsal hareketler de tüm kürede hayata, deneyimsel değere öncelik veren insan evlatlarının birleşmesi ve birbiriyle sözleşmeden birlikte ayaklanması gibi bir duygu veriyor. Bilgisayar, cep telefonu, tablet, türlü ekran başında ve diğerini ruhen yanımızda tuttuğumuz meydanlarda birbirimizi hissediyor ve duygulanıyoruz.[4]

Günümüz popüler kültürü açısından bakınca da hem süper kahramanların yeni bir altın çağı hem de mitolojinin. Bağlamların ve parametrelerin stratejik detaylara indirgenebildiği, etik savaşlar döneminde olmamızın bir sonucu olmasın? Başka ülkelerdeki ayaklanmaların enstantane videolarına baktığımızda konuyu bazen tam anlamıyoruz ama tarafları anlıyoruz, jestleri, değerleri anlıyoruz ve kesinlikle duyguyu anlıyoruz. Neredeyse tıpkı Amazonların boyutundan çıkıp modern dünyaya gelen Wonder Woman'ın kafasında mitsel iyiler ve kötüler olması ve Nazilerden 21. yüzyıla karşılaştığı her gündelik hayat olgusunu buna göre konumlandırması ve savaşacağı kötüyü araması gibi... Sorun şu ki Wonder Woman'ın yaşadığı bocalama hepimizin kaderinde bir parça var. İyinin ve kötünün yeri o kadar net

4 Yanis Varoufakis bunun güzel bir tartışmasını sunuyor kapitalizmin kötülüklerini rahat bir dille anlatırken (*Talking to My Daughter About the Economy: A Brief History of Capitalism* içinde, çeşitli yerlerde, İng. çev. Jacob Moe ve Yanis Varoufakis [Londra: Vintage, 2019]). Varoufakis'in deneyimsel değer için verdiği tipik örneğin birine karşılıksız yardım etmek olması, bu yardımın ücret karşılığı olması halinde tadının kaybolması, aslında, günümüz eylemlerindeki başkası için gönüllü çalışma prensibinin yaygınlığı ile çok bariz birleşiyor. Kropotkinci konseptle söylersek "karşılıklı yardımlaşma" sayesinde olmasıyla bağlantılı gibi. Günümüzde, bu vurgu asla rastlantı değil.

olmuyor bir türlü. Ares kim? Çok temel problemlerin çözümsüzlüğü gündelik siyaset üzerine gölgesini düşürüyor. Yeni toplumsal hareketlerin, 1999 sonrasının, geçmişten temel farkı başlatanların ütopyasızlığı diye de bakılabilir. İyi bir fikrimiz yok ama iyi niyetimiz var. İnsanlığın geleceğine dair çelişkilerle doluyuz, felsefi boşluklar ağır. Sağlık gelişiyor ama uzayan insan ömrü ve artan insan nüfusu hem toplumsal hem de ekolojik sorunlara yol açıyor. Bunun maksimize edilmesi mi en özgürlükçü, en eşitlikçi, en adil hedef, kontrol altına alınması mı? İnsan ömrü 150 yıla çıkartılabiliyorsa çıkartılmalı mı? Bütün hastalıklar çözülebiliyorsa çözülmeli mi? İnsan nüfusunun nereye kadar artması amaçlanmalı? Uzatılabildiği kadar uzatılmalı mı? Teknoloji gelişmeli ama teknoloji geliştikçe insanların işlerini ellerinden alıyor gerçekten de, almıyor değil ve insanlar teknolojiye göre yetersiz kaldıkça kastlar beliriyor, gereksiz bir sürü masabaşı işi, abartılı hizmet sektörü, herkesin güvenlikçi olması, vs. Zenginliğin az sayıda elde toplanmasına karşı yaygın olarak eşitlik istediğimizi söylemek ne kadar mümkün? Trump'a oy veren göçmenler hakkında da ne düşünmeli? "Ben 10 gündür buradayım sen dün geldin, kim oluyorsun!?" diye Gezi'de bir karar anında karşısındakiyle kavga ederce konuşan birini düşünelim, buna benzer çok olay duyduğumuz gördüğümüz için herkesin gözünün önüne biri gelecektir, başka eylemliliklerde olmaya da devam ediyor zaten; ne düşünmeli? Sorunları protesto etmek görece kolay, çözüm önermek anında toplum mühendisliğine ve iyi hayatın dayatılması iddialarına bağlanıyor. Hangi iyi hayat? Anarşizmin yıkıcılığı yanlış yerde karikatürleştiriliyor; eli bombalı karalar giyinmiş anarşist karikatürü anarşizmin yapmak için yıkmak gerekir derken elinde bomba sağı solu yıktığı imajı yaratıyor, ve bu da bugünün anarşistleri böyle bir şey düşünüyor yapıyor, yapmıyor, ne alakası var gibi tıkanık yerlere bırakıyor tartışmayı. Hayır, anarşizmin esas yıkıcılığı iyi hayatın dayatılmasını engellemesi, iyi hayat tahayyüllerinden herhangi birinin baskın gelmesinin altını oyması ve böylece iyinin ve kötünün yerini darmadağın etmesidir, günümüzde de zorluk çektiren yıkıcılık bu. Yapıcılığı ise gene karikatür yerlerde, kara kızıl jestlerde veya sembollerde aranıyor, halbuki yapıcılığının kendini gösterdiği yer anarşizmin anarşist olarak tanınamaz hale geldiği, kendini aktivizme ve başka faaliyetlere tümden yedirdiği ve görünmezleştirdiği yerlerde ortaya çıkıyor.

Nihilist bir yerden söylersek yeni toplumsal hareketler umut vermiyor – çünkü neyi umut edeceğimiz net değil! Hedef ne? Cennet tahayyülünün yokluğu herkesi zorluyor. İyi hayat nedir, nasıl tanımlanacak? İyi hayat, temel ihtiyaçlar bu kadar özelleştirmeye, kişiselleştirmeye müsait ihtiyaçlarla yer değiştirmişken gene de temel ihtiyaçların eşit karşılandığı bir hayat mı – giderek artan ve yaşlanan dünya nüfusuyla düşünürsek, herkesin temel ihtiyaçları karşılanarak ama daha fazlasına erişemeyerek 150 yıl yaşadığı bir dünya ve giderek böyle daha çok milyar insanın yaşadığı bir dünya gerçekten istiyor muyuz? İstesek Trump'a oy vermek yerine yeni göçmenleri çağırmaz mıydık, ben 10 gündür buradayım der miydik, mevcut milyarlarca insan olarak daha da milyar harika olur diye mi düşünüyoruz? Neyi istemenin küresel olarak savunulabileceği konusunda derin bir kriz var. O yüzden istenebilir olan lokal ve geçici arzunun alanında kalıyor pek çok hareket.

1999'dan bugüne net bir süreklilik var, 1800'lerin ikinci yarısından itibaren modern dünyada hep görülegeldiği gibi ülkeden ülkeye transport edilen muhalif yayınlar bir yerdeki devrimci fikri öbür yere taşımıyor, oradan oraya seyahat eden aktivistler bazen devrimci ruhlarını bulaştırıyorlar ama temelde isyanlar oradan oraya giden devrimcilerin yüzü suyu hürmetine patlak vermiyor.

Devrimci bir fikrin bulaşması sayesinde eylemler yerden yere geçiş yapmıyor – aynı anda patlak verişleri organik değil dijital, bir yanıyla da tinsel, zamansız ve kıvılcımlı. Dahası yayılan şey bir yönseme de illa ki değil, özgürlüğün lokal tanımı farklı olabiliyor. Hareketlerin toplamda kendi ethosları var. Anarşizan olan yanını da biraz buralarda aramalı: Karar alma mekanizmalarının yukarıdan aşağı olmaması, piramidal yapılardan doğmamaları, küçük küçük ve çoğu kısa erimli hedefler için oluşturulmuş gruplara dayanmaları bu ethosu kuran değerler arasında. Ve bir izm'e

saplamamak, açık bırakmak için de anarşist değil ama anarşizan bir nitelik görebiliriz bu ethosa içkin etikte.

Ve kendi içinde müthiş bir tutarlılık olmaması diyelim, yordamda da kendini gösteriyor. Sık kullanılan bir ifade, "barışçıl protestolar." Ama şiddet içerebilen formüller yıllar yıllar önce nasıl Kara Blok saflarında belirebildiyse bugün de diyelim Hong Kong'da olduğu gibi, postkolonyalle flört halinde bir yerden belirebiliyor. Zapatistaların popülerleştirdiği şiddetsiz ordular bugün yarın ordusuz şiddetle karışabilir gibi duruyor.

Bütün hareket borçluların alacaklılara isyanı gibi bazen – fakat yeni borçlar alabilmek için (korkarım) sıklıkla. İyi fikir yok derken bu tip sorulara da hiçbir sol teorinin devam yolu öneremememesi, çünkü illa ki bir etik engele çarpılması sorunu yaşanıyor diyebiliriz. Bunun açıkçası ana kaynağı her tür çözüm önerisinin bir büyük plan gerektirmesi, büyük planın toplum mühendisliği ve başkası, başka yer ve başka zaman adına karar alma ve onun adına iyinin ne olduğuna karar verme ve ona rağmen uygulama gerektirmesi, bunları hiç yapmayalım dendiğinde nasıl bir küresel ilerleme öngörülebileceğini de en alev alev anlarımızda dahi kestiremiyor oluşumuz. Düşünün, böyle bir momentteyiz, her kıtada ayaklanma var, 100 yıl önce olsa her yerdeki devrimciler aşka gelmiş olurdu. Bütün dünya halkları özgürlükleri için ayaklandı dünya devrimi yakın derler ve işe koyulurlardı (tabii kendi paylarını ve erklerini arttırma derdine de aynı anda düşeceklerdi).

Her ayaklanma bir fazla doğuruyor – değişim değeri anlamında değilse de deneyimsel değer anlamında bir fazla. Bu fazla tüm politik hareketlerin olduğu gibi aktivizmden kariyer yapan tek tek bireylerin de iştahını kabartıyor. Toplumsal dönüşümün uzmanı olarak kariyer yapan insan her dönüşüm kıvılcımında kariyer hesaplarına giriyor, tipik bir kurum çalışanı gibi davranmaya başlıyor. Her eylem alanı en ufak başarı momentinin ardından fazlanın bölüşülmesi telaşıyla kaplanabiliyor. Bir ayaklanma prestiji ekonomisi dönebiliyor kaşla göz arasında. Bu fazlayı potlaç ile yok etmek, oluşan prestiji dağıtmak ve hareketi, eylemi, isyanı, başarılı olduğu yerde dağıtmak anarşizan bir refleks. Etik anlamda böylesi bir refleks sürdürülebiliyor ama sürdürülebilir bir hareketi ayakta tutmuyor, gündelik hayattan şeylerin akışını değiştirmek anlamında suyun akışını değiştirmiyor. Fakat kuşaktan kuşağa, yerden yere sürdürülebildiği gayet görünür bir anarşizan etik doğuruyor.

Başaralım ama neyi? Bu soru geçerli. Varoufakis'in de andığı Rousseau alegorisi ile düşünelim.[5] Alegoriye göre, öyle bir av mizanseni düşünülebilir ki, kabaca özetliyorum, kolektif başarı için hepimizin geyik avlayacağımıza inanmamız gerekir. Eğer birimiz buna inanmaz da akşam eve eli boş dönmemek için tek başına bir tavşan avlarsa hiçbirimiz geyik avlayamayız ve geyiği elimizden kaçırırız. Bu alegoriyi günümüz ayaklanmalarına uyarlamanın verimi beklenen yerde değil – geyiğin kendisini hepimiz inanarak elimizden kaçırmış olmamızda. Geyiği yakaladık ve meğer geyik yokmuş (simurgumsu an). Şunu kastediyorum: Başarı vizyonunun tanımlanabildiği durumlarda geçerli bu tür kolektif eylem analojileri. Neyin iyi hayat olduğu, neyin iyi av olduğu, neyin iyi gelecek olduğu, neyin tam olarak istenir olduğu bu denli üzerinde uzlaşması zor bir haldeyken pek çalışmıyorlar. Herkes eve tavşan götürmeye çalışırken ansızın birlikte geyiği yakalıyoruz – ve geyiğin aslında hiç var olmadığını anlıyoruz. Meğer biz birer tavşanmışız – ve hedefimiz geyik olmak olmalıymış! Geyikleşebilmek için alanlara çıkıyoruz – mesel bu tepetaklak haliyle daha bir günümüz koşullarına yakın sanki.

Çünkü başarı nedir – şu anda dünyanın dört bir yanındaki hareketlerin hepsinde istenen bir anda olsa dünya düzeni değişir mi ertesi gün? Ne yönde tam olarak?

Anarşizme özgü kimi sorunlar daha büyük harekete yayılmış gibi oldu ve hareketin sorunlarına dönüştü bakışına yeni ilaveler: Belirli bir final hedefin yokluğu, sürekli deneyime, yaratıcılığa açıklık ve sürekli oluşan yeni iktidarın eleştirisine ve yıkımına odaklanan yapının eylemcileri aşındıran doğası ve tüm bunlara karşın Seattle 1999'dan bugüne dünyanın dört bir yanında durmaksızın aşağıdan form üreten, birbirini ilk kez hisseden, ilk kez gören, resmi kanalları, aracıları, medyayı,

5 Varoufakis, *a.g.y.*, s. 95.

NOM DE PLUME

uzmanları aşarak birbirleriyle mucizevî temaslar kuran olağanüstü dünya halkları. Halkların eylem kaslarının en gelişkin olduğu evrelerden birindeyiz tüm dünya tarihinde. Ve doğal olarak toplumsal dönüşümün profesyonel aracıları, bu aracılıkla kariyer yapan ve prestij elde eden herkes, bu heyecanın ya dışında ya marjlarında, heyecan havada ve yerde ve prestij ekonomisi şu an tüm dünyada işleyen en eşitlikçi ekonomi. Kendi deneyimimizden konuşalım, Gezi'ye bir ucundan katılmış milyonlarca insanın Gezi konusu açıldığında "onlar yaptı", "şunlar yaptı", "bunlar yaptı" diye değil, "ben yaptım" diye hissedebilmelerinde olduğu gibi. Bu his, aracısızlığın sağladığı, kendi handikaplarıyla elbette gelen, ama koşullarını bilmediğin bir ülkede artısını eksisini bilmediğin bir eyleme dair bir video izlerken, tıpkı Wonder Woman gibi, iyiyi kötüyü ve savaşın nerede döndüğünü sezebildiğin bir his. Savaş tanrısı Ares Şili'de kim, Lübnan'da kim, Sudan'da kim, Hong Kong'ta kim sanki herkes hemen hissedebiliyor.

1990 sonrası dünyanın anarşist kollarından "küçük a ile anarşizm" de aslında anarşizm yerine anarşizan ifadesini kullanmaya dikkat etmeyi önerirken aklımızdaki hassasiyetlerle hareket eden bir yaklaşım. "Post-materyalist, post-endüstriyel bir çağda devrim fikrinin tükenmişliğine daha fazla vurgu yapan" küçük a ile anarşizm "yataycılığı öne çıkarır, solculukla bağları zayıflatır" ve programatik değişim yaklaşımlarını hep Büyük A ile Anarşizm sayarak kendinden uzaklaştırır. Sol sonrası anarşizm, post-anarşizm, hep yakın sularda yüzen, liderlerin yerini etiğin almasından beslenen yaklaşımlar. Karşılıklı yardımlaşma gibi en temel etik kodlar böylece yeni biçimlerle öne çıkar.

Etik kodlara sürekli vurgunun bir etkisi de öncelikli çabanın hep en iyide, en vicdanlıda, en temiz ahlaklılıkta kalmak için verilmesi. Bunun neticesinde giderek daha az etkili, yani gündelik hayatta şeylerin nasılını değiştirememe anlamında önemsiz, önemsizleşen ama değerli hayatlarımız oluyor. Değerliyiz çünkü hep etik olarak iyiye varma uğraşı egemen yapıp etmelere. Önemsizleşiyoruz çünkü hiçbir suyun başını tutmuyoruz ve günler geçtikçe % 1'in gücü büyüdükçe büyüyor,

her yerde erk sahibi azınlıklar şeylere karar vermede daha da güçleniyor ve kıvılcımlar bunu pek ümit verici şekilde bugünden yarına çözmüyor.

Önemsizleşen hayatlarımıza aşağıdan yeni bir anlam ve önem çerçevesi verme çabamızın evrensel göz yaşartıcılığı elbette açık. Müthiş bir değerler kültürü ortaya çıkıyor. Bu çabanın teorik bir yana sahip olması ama teorisyenlerce yürütülmüyor olması, bağların çok önemli iletişim başarılarına sahne olması ama militanlar ve gazetecilere muhtaç olmaması. Profesyonelliğin azlığı bir kez daha karakteristik.[6]

Dolayısıyla anarşistler yeni toplumsal hareketlerin önderliğini ele geçirmeye çalışmıyorlar da tam tersine içinde erimeye çalışıyorlar olabildiğince görünmezleşerek – ama bir şeyi, anarşist etiği koruyarak ve yeni koşullara, yeni problemlere, yeni karşılaşmalara bıkmadan usanmadan yeniden uyarlayarak bu denemeleri sürdürerek, ne çıkacağını görerek.

Mitolojilerin geri dönüşü çağındayız madem, şunu da fanteziye not edelim: Prekarya demişken, güvencesiz çalışma koşulları demişken, ilk güvencesiz işin işvereni Tanrı olmasın? Ve sözleşmeli ömür kontratı bazıyla çalıştırıp ömür bittiğinde işten çıkardığı canlıların bu süre içinde türün sürmesi işinde çalışabilmeleri amacıyla cinselliğin hazları gibi oyunlarla onları seks emeğine ve ego gibi eklerle çocuk yetiştirme emeğine razı etmiş olmasın? İş değiştirme başka hayata geçme şansı olmayan insan en fazla grev yapabiliyor ve o zaman da sözleşmesinin sonu kısaltılıp atılıyor sıklıkla. Böyle bakınca pandalar üremeyerek direniş içindeyken ustabaşı insanlık zorla ürettirmeye çalışıyor pandaları. Belki de soyu tükenen hayvanlara devrim şehitleri gözüyle bakmamız gerekiyordu başından beri...

Nihayetinde post-Fordist çağın ayaklanmalarından söz ediyoruz, ayaklanmalar da geçici ve güvencesiz ve bütün bu mitolojide, direnişin anarşizan formda ama neo-nihilist de bir yerden filizlenmesi şaşırtıcı mı?

Son olarak kendisini Taocu anarşist olarak tanımlayan Ursula K. Le Guin'in meşhur kısa öyküsü Devrimden Önceki Gün'den bir alıntı yapalım. Bu kitapta, her zamanki anarşizan altın çağ özlemi karşıtlığı, güzel devrim günü ve tamamlanmış cennet fikri karşıtlığı ve sorunun ve yaratıcı çözüm gereksiniminin sonsuzluğu fikri çerçevesinde devrimin gerçekleşeceği gün devrimin öznesinin de ölüm günü olacaktır. Kahramanımız, devrimin anası Laia, insanlara, insanlarına, bakıp devrimi düşünürken der ki: "Burası onun ülkesiydi. Devrim başarılı olursa, bunun gibi varoşlar tarihe karışacaktı. Ama sefalet sürecekti. Sefalet, israf, zulüm her zaman var olacaktı. İnsanın tabiatını değiştireceğine yönelik bir iddiada asla bulunmamıştı ya da kendi canlarını yakmasınlar diye kötü şeyleri çocuklarından gizleyen bir anne olacağını asla iddia etmemişti. Her şey olabilirdi ama bu asla. İnsanların seçme özgürlüğü oldukça sinek ilacı içmek ya da kanalizasyonda yaşamak onların tercihiydi, onların bileceği işti. Elbette bu "iş" iş dünyasına ait bir mala, bir kâr kaynağına, başkaları üzerinde bir iktidar aracına dönüşmedikçe."[7] Ve bunu demesiyle mesele günümüze kadar gelen karmaşasına kavuşur: çünkü kendi bileceğimiz iş olup olmadığına karar vermek demek iyi hayatı belirlemek demek, bu dünya üstünde iyi hayat nedir bilmiyorsam başkalarının kötü hayatına dur diyemem. Laia tartışmayı bize bırakıp huzurla yaşama işini bırakmaya, ölmeye gidiyor. Seçme özgürlüğünü denetleyen "bu 'iş" ne iş diye daha çok düşüneceğiz gibi...

6 Uzmanlar demişken, toplumsal dönüşümde aracılardan yanalığı keskin isimler özellikle. Örneğin Slavoj Zizek *Joker* (yön. Todd Philips, 2019) filmini neden seviyorsa aynı sebeple yeni toplumsal hareketleri sevmiyor. Bkz. https://www.rt.com/news/472541-joker-movie-horror-violence-zizek/?fbclid=IwAR2_C8ouTS2dwI5LWWz21v9bOGQL-vGoEoSbBDj-VQMMXu9NFABs929q8PzY

7 Ursula K. Le Guin, *Devrimden Önceki Gün*, çev. Ayberk Erkay (İstanbul: İnka, 2019), s. 50.

Öznellik üretiminin krizi: Toplumsal hareketler

KÜRŞAD KIZILTUĞ

> "İnsanlar savaşırlar ve savaşı kaybederler ve yenildikleri halde uğrunda savaştıkları şey gerçekleşir ve gerçekleştiğinde istedikleri şeyin bu olmadığı anlaşılır ve başka insanlar onların istedikleri şey için başka bir ad altında savaşmak zorundadırlar."
>
> – William Morris, *John Ball'un Rüyası*

2019 neredeyse eşzamanlı olarak ayaklanmalara dönüşen ve hemen hepsinde otoriter devlet yapılarına ve ekonomik dayatmalara karşı doğrudan kapitalist sistemin kendisini sorgulayan çok sayıda ayaklanmayla sürüyor. 1848, 1968, 1989, 1999, 2011 gibi bir sıçrama tarihi. Azerbaycan, Şili, Bolivya, Lübnan, İran, Endonezya, Haiti, Mısır, Katalonya, Peru, Hong Kong'taki protestoların ortak özelliği ağırlaşan ekonomik sıkıntılar, yolsuzluklar, şeffaf olmayan yönetimler, otoriter devlet yapıları, ama bunlar ana çizgiler. Her hareketin içinde çok daha başka toplumsal hareket hatlarının sesi de duyuluyor. Hareketler arasında ikonlar, polis şiddetine direniş yöntemleri, dil, sloganlar ortaklaşıyor.

Muhalif haber kaynaklarını veya sosyal medyayı düzenli takip eden hemen herkes değişken kolektif eylem formlarının gündemde ne kadar yer kapladığının ayırdında olacaktır. Yürüyüşler, mitingler, blokajlar, işgaller, uzun süreli kampanyalar, basın açıklamaları, kentsel ayaklanmalara dönüşen kitlesel protestolar gibi çok farklı kolektif eylemlerin dikkat çekici yaygınlığı ve sıklığı göz ardı edilemeyecektir. Kolektif eylemlerin görünürlüğü, sıklığı, çeşitliliği, yükseliş ve düşüşü muhalif siyasetin etkinliğinin ve gücünün bir göstergesi olarak görülecek, ortak duygunun harekete geçmesinde öncelikli ölçüt haline gelecektir. Ancak toplumsal hareketler, akla ilk gelen yönüyle kamusal alandaki –siyasal iktidarların gündemlerini de etkileyen– protestolarla sınırlı olmayan, ortak hedefler doğrultusunda bir araya gelmiş, toplumu değiştirmeye odaklanmış, çoğu zaman uzun erimli kolektif eylem biçimleridir.

Dünyanın her an her yerinde katılımcılarının sayısı çok değişkenlik gösterse de küçük çaplı basın açıklamalarından aylar süren kampanyalara veya çok uzun vadeli ve küresel hedefleri olan geniş kapsamlı toplumsal hareket ağlarına kadar engin bir toplumsal hareketler manzarasıyla karşılaşırız. Bu hareketlerden bazıları bir şirketin –örneğin bir bölgenin ekolojisini tahrip edecek maden çıkarma– faaliyetlerini ya da bir park alanının inşaata açılmasını durdurmak için başlayan yerel direniş ağları örneğinde olduğu gibi görece daha sınırlı hedeflere sahip olabilir. Küresel iklim değişiminin yıkıcı sonuçlarını durdurmak ve tüm dünya sistemindeki petrol bazlı enerji politikalarını hedef alan ve kuşaklar boyu sürecek küresel toplumsal mücadeleler halini de alabilir. Bundan çok daha büyük ölçekte cinsiyet eşitsizliğinin tüm toplumsal tarihsel kaynaklarını ortadan kaldıracak bir uygarlık projesinin adımları şeklinde çağlara da yayılabilir.

Genellikle belirli bir hedefi olan anlık protesto ve direnişlerle uzun vadeli büyük toplumsal dö-

nüşümleri hedefleyen süreklilik gösteren hareket ağları iç içe geçmiştir. Harekete karakterini veren ana örüntüler bu uzun vadeli süreklilikler üzerinden tarif edilir: Ekoloji hareketi, feminist hareket, savaş ve militarizm karşıtı hareket, gıda güvenliği, iklim adaleti gibi adlar alır.

Toplumsal hareketler kurulu toplumsal yapılara verilen onayın kolektif olarak geri çekilmesidir. Belirli bir konuda doğrudan söz almak, düşünceleri yaymak, gündelik hayatı ve siyasal sistemi değiştirmek üzere toplumda kalıcı bir etki yaratmak isteyen insanların geliştirdiği örgütlenme biçimleriyle birlikte toplumsal hareketlerden söz edebilir hale geliriz. Küçük ölçekli, çoğunlukla yüz yüze demokrasi ve iletişim biçimlerini işletebilen örgütlenmeler, kendi aralarında ortak temalarla etkileşime geçerek daha büyük ağlar ve hareketler oluşturur ve böylece toplumsal dokuyu sararak siyasal muhalefetin en dinamik bölümünü oluşturan toplumsal hareketleri meydana getirirler. Hedef aldığı sorunlar, eylem yöntemleri ve harekete geçen özneler açısından tasnif edilmesi oldukça zor, geniş bir çeşitlilik taşıdığı söylenebilecek toplumsal hareketlerin 20. yüzyıldan itibaren radikal siyasetin merkezine oturduğunu söylemek mümkündür.

Toplumsal hareketlerin bolluğu, sınıflandırmayı son derece zorlaştıracak çeşitliliği, bu kolektif eylem biçiminin geri kalan tüm kurumsal siyaset veya yönetime katılma biçimlerinden daha yaygın hale gelmesiyle doğru orantılıdır. Toplumsal hareketlerin sahip olduğu karmaşıklık ve güçlük, toplumsal hareketler alanındaki sosyal teorilere ve araştırma yöntemlerine de ve aynı zamanda toplumsal hareketler üzerinden şekillenen siyaset felsefelerinin çeşitliliğine de yansır. Günümüzde toplumsal hareketleri ele almaksızın herhangi bir radikal toplumsal teori yapmanın yolu yoktur.

Toplumsal hareketleri asıl çarpıcı kılan da budur. Toplumsal hareketler üstüne ilk söylenebilecek şeylerden birisi, dayandığı siyasal düşüncelerden, mücadele biçimlerinden, öznelerinden de önce şu olmalı: Dünyanın her yerinde, sıradan insanlar sürekli olarak, kapitalist sisteme, ulus-devletlere ve şirketlere, ataerkil sisteme, doğanın talanbatına, ayrımcılıklara karşı hoşnutsuzluk ve öfkelerini, değişim arzularını ve tasarılarını dile getirmek, savunmak ve toplumsallaştırmak üzere sisteme meydan okuyan toplumsal hareketler örgütlüyor. Bunun için bir formasyona, hukuki sürece, mali kaynaklara ihtiyaçları olmaksızın, yalnızca benzer başka deneyimlerin verdiği ilhamla harekete geçebiliyorlar. Gereken tek şey itirazı toplumsallaştıracak araçlar, mekânlar bulmak ve benzer söz sahipleriyle bir araya gelmek, bunun için hiçbir resmî yordam ya da öz-yeterlilik şartı bulunmuyor. Toplumsal hareketler, toplumu kesen çatışma hatlarının mevcut olduğu her an her yerde açığa çıkabilir ve beklenmedik şekilde kitleselleşerek siyasal sisteme etki edebilir.

Toplumsal hareketler 21. yüzyılda geniş bir eylem repertuvarı, örgütlenme yaklaşımları, sistem karşıtı teori ve bilgi birikimi olarak küresel kültürün merkezinde büyük yer kaplar. Tekil kolektif eylemlerden ulusal ve ulus ötesi toplumsal hareketlere doğru, gayri resmi ağlarla genişleyen bir ortak kültür yaratan toplumsal hareketler yeni yaşam tarzları, gündelik hayat pratikleri, yeni değerler, algılama biçimleri, dünya görüşleriyle kültürel üretimin popüler, akademik ve sanatsal tüm alanlarına etki ederler. Bugün itibariyle baktığımızda, insanların birbirleriyle tüm toplumsal ilişkileri, doğayla ilişkileri, üretim ve bilgi sistemleri, eğitim sistemleri, inanç sistemleri, insan hayatının yerleşim, beslenme, çalışma, yaşama, iletişim kurma, kimlikler, cinsiyetler gibi modern insanın yaşamı hakkında düşünebilecek her konu, tekil bir sorunu toplumsal hareketler haline getirebilir ve getirmektedir.

Toplumsal hareketler, siyasal iktidarı elinde bulundurmayan sıradan insanların, mülksüzlerin, ayrımcılığa ve toplumsal sistemi boydan boya kat eden yapısal eşitsizliklere maruz kalanların kısa ya da uzun vadeli toplumsal hedeflerini hayata geçirecek siyasal olanaklar yaratmak için, kurumsal siyaset kanallarının tıkalı olduğu ya da mevcut olmadığı her durumda ortaya çıkar. Bu anlamda toplumsal hareketler modern demokrasi kültürüyle tarihsel olarak paralel gelişmiş, aynı zamanda demokrasinin inşasının ve burjuva elitler eliyle daraltılmasına karşı sürekli gelişmesi yö-

nünde bir kültürün yaratılmasının, demokrasinin aşağıdan kuruluşunun faili olmuşlardır.

Tarihsel sosyoloji ve sosyal hareket çalışmaları toplumsal hareket olarak vücut bulan mücadele biçimlerinin 1750'lerden itibaren kapitalist dünya sistemine karşı ortaya çıkan eylem ve mobilizasyonlarla yaygınlaştığını ortaya koyar. Modern öncesi dönemlerde egemen sınıfa karşı köle ayaklanmaları, açlık isyanları, Kurtuluşçu ya da Mesihçi dinî tarikatlar, eşkıyalık gibi çeşitli biçimlerde alt sınıfların başkaldırıları söz konusuydu. Ancak 500 yılı aşan kapitalizmin tarihinde örgütlü sistem karşıtı hareketlerin ilk oluşumu 19. yüzyıla doğru gerçekleşti. Sistem karşıtı hareketlerin ya da toplumsal hareketlerin hedefleri, eylem repertuvarları ve mücadeleyi üzerine kurdukları siyasal felsefi öngörüler öncelikle 1800'lerin sonlarından itibaren sosyalizm ve işçi hareketleri çerçevesinde şekillenirken, 1960'lardan itibaren gelişen sistem karşıtı hareketler bastırılan tüm toplumsal grupların ve öznelerin farklı toplumsal hareket öbekleri etrafında kendine özgü siyasal düşünceler ve gündemlerle somutlaşması çerçevesinde şekillendi.

Uzun yıllar yeni toplumsal hareketler paradigması içinde ele alınan ve işçi sınıfından farklı olarak sanayi sonrası toplumlarda ortaya çıkan yeni esnek çalışan ve beyaz yakalı öznelerin toplumsal hareketleri olarak görülen, o dönemdeki adlandırmayla "yeni toplumsal hareketler" 1990'ların ikinci yarısından itibaren yerini küresel kapitalizme karşı küresel ölçekte etkileşimlere ve farklı mücadele örgütlerinin ortaklaşmasına dayalı daha geniş hareket ağlarının doğmasıyla yeni bir düzeye sıçradı. Kimi zaman küreselleşme karşıtı denilen, ancak alternatif bir küreselleşme ya da küresel adalet talebiyle tarif edilen hareketler 1960'lar öncesi eski sistem karşıtı hareketlerden de yeni toplumsal hareketlerden de oldukça farklı biçimlendiler. İkisinin de bazı öğelerini içeren ancak kapitalizmi ulus ötesi küresel bir güç olarak, muhalefeti de farklı yerel güçlerin küresel ölçekte diyaloğa geçtiği bir küresel çokluk olarak yeniden biçimlendiren bu dönemde, alternatif küreselleşme hareketleri, neoliberal politikaların karşısında tekil hareketleri birbirine bağlayan geniş ağlar ortaya koydu ve bunu etkin bir çabaya dönüştürdü. Anti-kapitalist düşünceyi önceki sistem içi muhalefeti sarsarak küresel muhalefetin dolaşımına hızla soktu ve aynı zamanda küresel olarak daha mobil bir dünyada diğer mücadelelerden daha fazla haberdar bir eylemci kuşağı ortaya çıkardı.

1980'lerde neoliberal ve yeni sağ politikalarla ve kapitalist dünya sistemine alternatif oluşturan sosyalist blokun çözülüşüyle birlikte sosyal hareketlerde nispi bir gerileme yaşanırken, 1990'ların ikinci yarısından itibaren kapitalizmin alternatifsizlik ve tarihin sonu söylemini rafa kaldıran küresel toplumsal hareketlerde bir sıçrama evresine girdik. 1 Ocak 1994'te Meksika'nın Chiapas bölgesinde tam da Çok Taraflı Yatırım Antlaşması imzalanırken ortaya çıkan Zapatista Ayaklanması, 17 belediyeyi neredeyse savaşmadan ele geçi-

rip otonomi ve bölgesel doğrudan demokrasi içeren bir devrimci hareket başlattığında, geleneksel kır gerilla hareketlerinden tümüyle farklı, neoliberal kapitalizme karşı küresel toplumsal hareketlerle etkileşim halinde yeni bir dönemi de başlatmış oldu.

Bir sonraki sıçrama ise küresel kapitalizmin finans başkentlerindeki taban hareketleri tarafından gerçekleştirildi. Kapitalizme karşı dünyanın her yerinde yükselen kent temelli toplumsal hareket ve isyanlar için bir sıçrama yılı bulmak istersek, bunun 1999 olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sembolik bir an olarak 18 Haziran 1999'da Londra'da, o sırada Almanya'nın Köln şehrinde yapılan G8 zirve toplantılarına karşı Sermayeye Karşı Karnaval adı altında, çok çeşitli eylemci grupların örgütlediği bir gösteriyle küresel anti-kapitalizm büyük bir görünürlük kazandı. Bu eylem kültürü şiddetsiz eylem biçimlerini şiddet içeren doğrudan direniş ve blokajlarla harmanlayan yeni bir eylem kültürü şekillendirdi ve geçmişteki profesyonel devrimci militandan farklı bir sokak militanlığını yükseltti. Zamanı geldiğinde her kesimden sıradan insanın dâhil olabileceği bir militanlık.

Bundan sonraki yıllarda kartopu etkisiyle büyüyen zirve karşıtı gösteriler, sosyal forumlar, savaş karşıtı hareketler, öğrenci ayaklanmaları, göçmen ve kâğıtsızların banliyö ayaklanmaları, 2008 dünya krizi sonrasında Yunanistan'ı altüst eden büyük toplumsal patlamalar, 2010'da Tunus ve Mısır'daki 30 yıllık diktatörlükleri deviren ve 2011'de küresel kuzeyde güvencesizliğin şiddetlenmesiyle birlikte gelişmiş kapitalist ülkelerde (ABD, İspanya, İsrail, Grönland gibi) ortaya çıkan işgal hareketleri, 2013'te Türkiye ve Brezilya'daki ayaklanma ve protestolar ve nihayet 2019'da hâlihazırda onlarca ülkede milyonlarca insanın sistem karşıtı radikal protestolarla siyasal iktidarları sarstığı bugünün isyan hareketleri. Bu hareketlerin 20 yıl öncekilerle hem akraba olduğu, hem de örgütlü taban hareketleriyle etkileşim halindeki geniş bir kitlesel militanlığı temsil ettiği söylenebilir. Önceki dönem hareketlerinin eylemcileri çok daha uzun erimli mücadelelerde tecrübe kazanmış bireylerden oluşuyorken 2010'dan itibaren başlayan hareketlerde ve günümüzde hareketlerin daha geniş bir toplumsal kalabalığa, belki de hayatında ilk kez sokaklarda polis şiddetiyle karşılaşmayı göze alan eylemcilere doğru yayıldığı söylenebilir.

Artık periyotların sıklaştığı ve sonraki isyan hareketinin nereden geleceğinin kestirilemeyecek kadar eli kulağında olduğu bir dünya sisteminde yaşıyoruz. Bunun en bariz belirtisini de yine küresel iktidar elitleri ortaya koyuyor: 2000'lerin başlarından itibaren dünyanın tüm metropollerinde polis gücü yarı askerî bir organizasyon ve teçhizatla yeniden biçimlendirildi ve askerî polislerin sayısal ağırlığı bütün ülkelerde emniyet teşkilatının dengelerini altüst etti. Siyasal elitler daimi olarak kent temelli bir küresel iç savaşın yerel çatışmalarına her an hazırlıklı olma zorunluluğuna göre polis gücünü yapılandırdı.

Toplumsal hareketlerden söz ederken hem tekil konuları itibariyle ayrı öbeklerden hem de hepsini birbirine bağlayan küresel bir toplumsal hareketten söz etmek durumunda olduğumuz, ne siyasal ekonomik krizlerin ne de siyasal mücadelelerin sadece yerelden bakarak anlaşılabileceği bir bakış açısına evrilmiş durumdayız. İklim adaleti mücadelesi veya dünya kadın grevi veya savaş karşıtı mobilizasyonlarda olduğu gibi hareketlerin aktörleri her an birbirine bilgi ve deneyim akışı sağlıyor, eşzamanlı kampanyalar örgütlüyor ve sadece yerel devletlere karşı değil tek bir küresel sisteme, entegre olmuş bir dünya kapitalizmine, çokuluslu şirket elitlerine ve patriyarkaya karşı mücadele ediyorlar.

Toplumsal hareketler tekil gündemleri olan hareket hatları olarak ele alındığında, neredeyse her şeye temas eden işçi mücadelesi, feminizm, ekoloji gibi kapsayıcı üst başlıklar ya da iklim, gıda, yerli halkların hakları, hayvan özgürleşmesi, ırkçılık, LGBTİ hakları, göçmenlik, çocuk hakları, dezavantajlı gruplar, sakatlık, su havzalarının korunması, enerji politikaları, yoksul köylüler gibi aslında mülk sahibi sınıfların ve siyasal iktidarların dışında kalan herkesi içeren ve yerkürenin bütün sorunlarını ele alan ve küresel elitlere karşı küresel bir adalet ve özgürlük hareketi olarak genel bir çerçeveye sokulabilecek sayısız toplumsal hareket mevcut.

Bütün bu başlıklardaki ortak örüntüye dikkatimizi çevirecek olursak şunu söyleyebiliriz: 19. yüzyılın başından itibaren, iktidarı elinde toplayan mülk sahibi sınıflara karşı ezilenler, öncelikle siyasete katılım hakkını sahipleniyorlar ve sonra da var olan siyasal sistemlerin, mülkiyet sisteminin ve derindeki yapısal şiddetin yarattığı bütün toplumsal adaletsizliklere karşı mobilize oluyorlar. Konuları ve hedefleri giderek genişleyen bir şekilde tüm toplumsal sistemi yeniden kurma çabasında suretleri ya da söylemleri değişen özneler halinde kolektif eyleme geçiyorlar. Toplumsal hareketler adıyla bir üst başlıkta topladığımız tüm kolektif eylemler, daha geniş bir toplumsal dönüşüm tasavvurunun hayata geçmesi mücadelesi ve aynı zamanda bu tasavvurun cisimleşmesidir.

Ele alınan konuların hepsi kapitalizmle yeni boyutlara taşınmış ama uygarlık tarihi kadar eski sorunlardır. İnsanın insanı, doğayı, hayvanı, erkeğin kadını, bir kavmin başka bir kavmi ya da bir ulusun başka bir ulusu boyunduruk altına alması, köleleştirmesi, toplumsal sınıfların oluşumu, hiyerarşi, soyluların ya da seçkinlerin yönetimi, borçlandırma, mülksüzleştirme, kapatma, dışlama ve ayrımcılığa tâbi tutma pratiklerinin hepsi, hiyerarşik ve sınıflı toplumların, ilk tarım devletlerinin, patriyarkanın ve askerî gücün ortaya çıkmasından bu yana devam eder. Ancak kapitalizm, bütün bu tahakküm ilişkilerini bir yandan dönüştürüp kimi ayrımcılık biçimlerini yerinden ederken bir yandan da tüm bu tahakküm ilişkilerini yapısal ve tarihsel bir bütün olarak kavrayabilecek ilişkiselliği de görünür kılar, açığa çıkartır. Tam da bu sayede, tahakkümün bütün biçimlerinin geçmiş çağlarda olduğundan çok daha çıplak ve küresel toplumların ortak paydasını oluşturacak şekilde görünür kılınabilmesi 19. yüzyıldan başlayarak devrimci düşünce akımlarının en büyük başarısı olmuştur. 19. ve 20. yüzyılın önemli bir bölümü toplumsal hareketlerin toplumsal sistemi topyekûn bir devrimle dönüştürecek stratejik bir kaldıraç noktası bulma arayışı ve tartışmalarıyla geçti. Ancak yaşanan zafer ve hayal kırıklıkları içerisinde radikal teorinin 20. yüzyıl ortalarında geçirdiği dönüşümler 1960'lardan sonra ortaya çıkan toplumsal hareketleri şekillendiren entelektüel arka planı oluşturur. Bu noktadan sonra artık tek bir yerde, yerel bir iktidar şebekesini –bir ulus-devlet iktidarını– çökerterek iktidarı ele geçirmek şeklindeki sosyalist stratejiden ziyade, küresel iktidar şebekesinin bütün düğüm noktalarına devamlı saldırılar şeklinde gelişen yerel çoklu mücadelelerin geçtiği yeni bir evrede bulunuyoruz.

Dünya sisteminin erken uygarlıklardan kapitalizme kadar bütün evrelerinde, iktidarlar açısından zenginliğin ve gücün eşitsiz dağılımını sürdürebilmenin temel yolu, toplumsal üretim sistemini eşzamanlı olarak öznellik üretim sistemi olarak kurmak olagelmiştir.

Üretim sistemleri, iletişim biçimlerinin, bilgi sistemlerinin, ahlak sistemlerinin, kültürün, inançların, bilişsel haritaların, arzuların ve duygulanımların üretiminden ayrı olmayacak şekilde öznellikleri de beraberinde üretir. Tarım yalnızca tahılı değil çiftçinin öznelliğini de, fabrika yalnızca seri üretilmiş ürünü değil bant sistemine göre parçalara ayrılmış işçinin öznelliğini de üretir. Aile yalnızca toplumun yeniden üretimini gerçekleştirmez aynı zamanda ebeveyn/çocuk, erkek-kadın çiftini de üretir. Din yalnızca inanç ritüelleri değil, din adamı ve iman edeni, itaatkâr ruhu, ahlaki özneyi de üretir.

Bir toplumsal sistemin üretimi ve yeniden üretimi, öznelliklerin üretimine derinden bağlıdır. Bu bakımdan, insan öznelliklerinin üretimi, bir arabanın, beyaz eşyanın ya da kitle kültürü ürününün üretiminden farklı olmayacak bir yordama ve rasyonelleştirmeye tâbidir. Kapitalizm öncesi toplumlarda hâkim öznellik biçimlerine karşı koyuş ve karşı öznelliklerin üretilmesi yani direniş, egemen paradigmanın dili içerisinden gerçekleşmekteydi. Dini altüst eden sapkınlık akımları, aristokrasiye başkaldıran köle ya da serf. Var olan öznellik üretimini değiştirmese de krize sokarak toplumsal iktidar tertibatlarının değişimine ve bütün bir üretim sisteminin de dönüşümüne yol açmıştı açmasına ancak direnişler devamlı olarak mevcut söylemin içinden dile gelmekteydi.

Bugünün karşı öznellik üretimleri ise kapitalizmin hâkim söylemine bağlı kalmaksızın, tabi-

yet ve tahakküm tarihini ya da öznelliklerin oluşum mekanizmalarını açığa çıkartır. Hem şimdinin hem de geriye dönük olarak uygarlığın bir tahakküm tarihi olarak soykütüğünü yapar. Bu bakımdan Marksizm ve anarşizm gibi kapsamlı anti-kapitalist dünya görüşleri kadar, sömürgeciliğin ve köleciliğin tarihini araştıran entelektüel ve politik hareketler, feminist düşünce, ekoloji akımları ile sosyal bilimlerdeki eleştirel çalışmalar arasındaki karmaşık etkileşimler, toplumsal dünyamızı kuran kavram setlerimizin ve bilişsel haritalarımızın kaynaklarına ve oluşumlarına inerek öznellik üretim mekanizmalarını açığa çıkartır ve karşı öznellik üretimi süreçleri olarak açığa çıkan tüm tekil mücadeleler için kavramlar temin eder. Nasıl özneleştirildiğimizden hareketle, olduğumuz kimliği terk ederek karşı öznellikleri üretmeye başlarız.

Kapitalizme karşı mücadelelerin 19. yüzyıldaki ilk evresinden 20. yüzyıldaki tüm yerküreyi saran evresine ve eşzamanlı olarak siyasal iktidarın tekil merkezlerden gündelik hayatın içine sızacak şekilde tabana yayıldığı günümüze doğru geldiğimizde gördüğümüz toplumsal hareketler manzarası budur: Küresel kapitalizm küresel ölçekte bir tahakküm ağıyla tüm dünya ve biyosfer üzerinde, yaşamın en basit yönlerine ayrı ayrı tertibatlarla egemenlik kurarken, kapitalizmin öznellik üretim sürecini sekteye uğratan karşı öznellikler sıklıkla, daha fazla arıza vererek kapitalizmin karşına küresel ölçekte kontrol edilmesi çok zorlu bir güç çıkartır.

Toplumsal hareketleri ve bu hareketlerde somutlaşan failleri ele alırken düşebileceğimiz en büyük yanlış, bu hareketlerin, zaten verili bir öznenin harekete geçmesi olarak düşünülmesidir: aksine hareketler, belirli bir özneleşme biçiminin kesintiye uğratılarak krize sokulmasıyla ortaya çıkar. Eylemden önce eylemci yoktur.

Aile ya da okul tertibatı içerisindeki bir genç ya da kadın, fabrika ve emek rejimi tertibatı içerisindeki bir işçi, yurttaşlık tertibatı içerisinde asilime edilmiş bir etnik grup mensubu, sağlık tertibatı içerisinde bir hasta, konut rejimi içerisinde bir kiracı vb. Var olan tahakküm ilişkisine karşı tepkilerin o kimlikle şekillenmesi belki kaçınılmazdır ancak orada kalmaz. İktidarın kendilerine verdikleri kimlikle değil, o kimliğin kuruluş mekanizmasını sökerek ilerleyen özneler, kendi öznelliklerini verili kimlikleri parçalayarak kurarlar. Toplumsal olarak kurulan öznellik, kolektif eylem ve toplumsal hareket içinde sökülür ve yeniden kurulur.

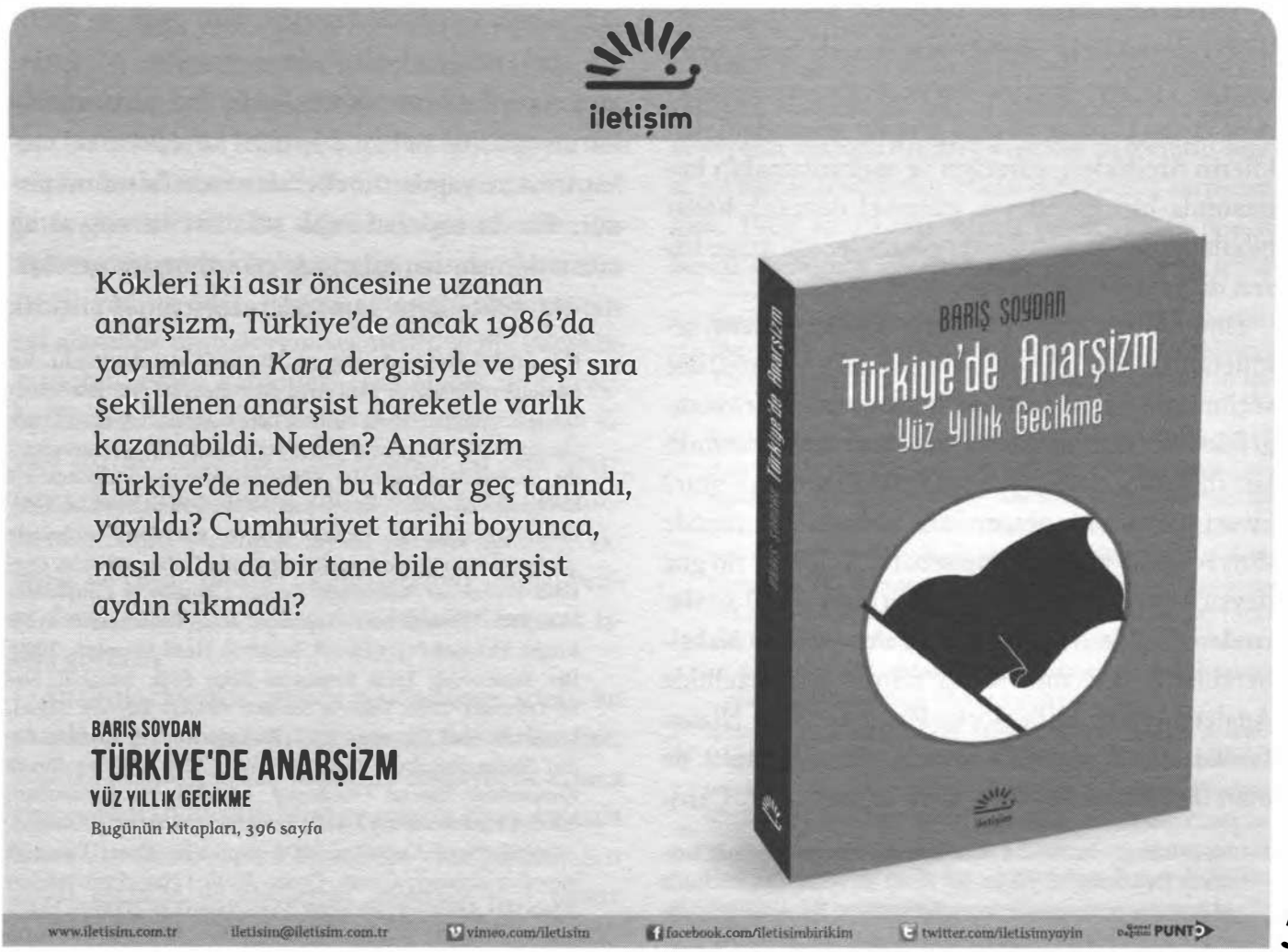
Tüm bu üretim, yurttaşlık, tüketim, medya, eğitim, inanç, akademi, aile, ahlak gibi tertibatlar aynı zamanda bu mekanizmaların çalışmalarındaki aksaklıklarla paralel olarak bu mekanizmalara karşı öznelliklerin üretilmesini sağlayan bireysel ve kolektif deneyimleri ve mücadeleleri hazırlar. Bu anlamda iktidarın tertibatlar boyunca mikro-politik işleyişinin analizi, aynı zamanda kolektif eylemlerin ve toplumsal hareketlerin ortaya çıkış sürecidir. Eylem kendi öznellik üretiminin teorik kuruluşunu da kolektif alanda, süreç içinde kurar.

O halde toplumsal hareketlerin bir eylem süreci boyunca siyasal hedeflerine ulaşmadaki başarı veya başarısızlığından bağımsız olarak, bir toplumsal hareketin varlığı, iktidarın öznellik üretimlerinin kesintiye uğraması ve krize sokulmasıdır. Toplumu baştanbaşa kat eden çatışma hatlarının tüm topluma yayılması öznellik üretiminin daimi bir krize sokulması durumunu gösterir. Toplumsal hareketlerin kolektif görünürlüğü sokak protestosuna dönüştüğünde iktidarın yapabileceği şey şiddet araçlarını devreye sokarak hareketi özel alanlardaki kovuklarına itelemeye çalışmaktır. Öznellik tertibatları geriye doğru çalışmaz, bu nedenle görünmez ve işlemez kılmak gerekir, ya da yeni tertibatlar bulmak.

Öte yandan sürekli olarak yeni bağlantı yolları bularak ve biçim değiştirerek geri gelen karşı öznellikler, toplumsal hareketleri, küresel kapitalist toplumun biçimlenmesi veya biçim değiştirmesinde daimi bir fail konumunda tutar. Toplumlar, geçici çatışma anlarında iktidarın sürekliliğini kesintiye uğratan istikrarlı yapılar değildir. Tam tersine istikrarın hiç mevcut olmadığı ve çatışmanın süreklilik gösterdiği dinamik ve oluşum halinde olan yapılardır. Toplumsal hareketler bu yapıların içerisinde başka mikro toplumsallıkları biriktiren oluşum süreçleridir. Toplumsal hareketler,

iktidar tertibatlarının kişilerin kendi üzerinde işleyişini sekteye uğratıp yeni bilişsel haritalarıyla dünyaya bakan özneler eliyle kurulur.

Küresel kapitalizm, daimi bir öznellik üretimi krizi içerisinde varlığını sürdürmeye çalışırken her zaman en büyük sorunu kapitalist toplumu ve ürünü üretecek öznellikleri üretmektir. Kapitalizmi de patriyarkayı da militarizmi de sekteye uğratacak olan budur. Toplumsal hareketler yeni bir toplumun, evrensel bir makro plana göre değil, tekil öznellik, arzu ve yaşam tarzlarını ve bilişsel haritalarını ilişkiye sokacak şekilde hayata geçirilmesine doğru taslaklar oluşturur. Toplumsal hareketler, başka bir toplumun kuruluşunun mikro ölçekteki süreçlerinin makro düzeye sıçrayarak iktidarla çarpıştığı yerel kuvvetlerdir.



Dinî gruplar ve siyasi partiler:

Toplumsal hareketler perspektifinden bir bakış

İPEK GENCEL SEZGİN

Her seçimden önce Türkiye'de gazeteler, neredeyse görev icabı, bir liste yayımlar. Bu çeşitli Nakşibendi dergâhlarından Risale-i Nur Talebeleri'ne, ülkedeki dinî oluşumların hangi siyasi partileri desteklediklerinin bir listesidir. Ancak gazeteler bu desteklerin niteliği konusunda bizi aydınlatmaz. Türkiye üzerine din ve siyaset incelemeleri de siyasi partiler ve dinî gruplar arasındaki ilişkilerin özellikleri, süreçleri ve mekanizmaları konusunda bizi neredeyse yüzeysel denecek kadar bilgilendirir, bu çalışmada gösterileceği üzere bazen de yanlış bilgilendirir.

Dinî gruplar siyasi partilerle ilişkilerini nasıl şekillendirir? Bu oluşumların siyasete ve özellikle seçimlere etkileri nedir ve nasıl gerçekleşir? Hangi faktörler dinî grupların siyasi partilerle kurdukları ilişkinin niteliğini açıklamada yardımcı olur? Siyasi partiler bu oluşumlara neden ve ne ölçüde ihtiyaç duyarlar, bu münasebetlerinden ne tip güç devşirirler? Araştırmam[1] bu sorulara 1960 sonlarından 1980'e, Risale-i Nur Talebeleri ve Nakşibendilerin dönemin siyasi partileriyle, özellikle Adalet (AP) ve Milli Görüş Partileri (Milli Nizam Partisi, MNP ve Milli Selamet Partisi, MSP) ile olan ilişkilerine bakarak yanıt aramaktadır. Çalışma bir yandan derinlemesine ve sözlü tarih görüşmelerine, bir yandan da gazeteler, anılar gibi bu hareketlerin yayınları[2] gibi yazılı metinlere dayanarak şu bulguları ortaya çıkarıyor:

1) Yerel ve ulusal düzeyde dinî grup ve partiler arası münasebetleri derinlemesine çözümlemek siyasal alanın olduğu kadar bu grupların da kurumsal, ilişkisel ve düşünsel süreçlerinin, mekanizma ve yapılarının belirlenmesi ile mümkündür. Bu da teşkilatlanma şekilleri ve sosyal ağ örüntülerinin haritalarının çıkarılmasını gerektirir. Bu nokta aynı zamanda çalışmamın analitik

1 Bu çalışmada kullanılan data doktora alan araştırmam sırasında toplanmış ve yalnız bir kısmı şu anda kitaplaşmakta olan tezim çerçevesinde incelenebilmiştir. Buradaki bulguların çoğu ilk kez bu yazıda ortaya konmuştur.

2 Nur talebelerinin çıkardığı çeşitli süreli yayınlar vardır. En önemlileri *İttihad* ve *Yeni Asya* gazeteleridir. Nur talebelerinin iç dinamiklerine ve tarihine özellikle İhsan Atasoy, Ömer Özcan isimli Nur talebelerinin derlediği anılar ışık tutmaktadır. Bu yazıda görüşmeler, süreli yayınlar ve anı derlemeleri etnografik bir resim çizmek üzere birbirlerini tamamlamıştır. İhsan Atasoy'un has talebeler üzerine üst düzey talebelerle görüşerek yaptığı derlemeleri arasında *Bediüzzaman'ın Dersinde Yetişen Bir Kahraman: Ceylan Çalışkan ve Çalışkanlar Hanedanı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008; *Bediüzzaman'ın Sır Kâtibi: Mehmed Feyzi Efendi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2009; *Ben Susuyorum, Tarih Konuşsun: Bekir Berk*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2006; *İhlas ve Sadakat Abidesi: Bayram Yüksel*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2007; *Kulluğu İçinde Bir Sultan: Tahiri Mutlu*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2006.; *Nur'un Büyük Kumandanı: Zübeyir Gündüzalp*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2006; *Üstad'ın Manevi Evladı, Fena Fi'n-Nur: Mustafa Sungur*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008 sayılabilir. Ömer Özcan'ın yayınları arasında Özcan, Ömer. *Risale-i Nur Hizmetkârları Ağabeyler Anlatıyor*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2006 ile başlayan aynı isimli 7 kitaplık seri vardır.

çerçevesini belirlemektedir. 2) 1960 ve 1970'li yıllarda bu grupların, yapısal özelliklerini de yansıtır şekilde, siyasi tercihlerinde ulusal çapta homojen olmadıkları görülmektedir. Dinin grup içi ve dışında evrensel ve aslen "pis" addedilen siyasetin üstünde algılanması heterojenliği meşru kılarak besler. Bu da kimi grubun tek kolu için dahi siyasi homojenliği engelleyebilmektedir. 3) En azından bu yıllarda dinî oluşumlar yerel seviyede kendi oluşturdukları sosyal ağlar dışında hukuki nedenlere ek olarak coğrafi ve sayısal olarak da sınırlı etkiye sahiptirler. Herhangi bir siyasal etki daha çok bireysel, dinî grup aidiyetinin vurgulanmadığı ölçüde ve diğer tip sosyal ağlarla kesişen/örtüşen ilişkiler ile mümkün olmaktadır. 4) Dolayısıyla partiler için dinî gruplar toplumun mütedeyyin addedilen kısımlarını toptan harekete geçirebilecek yapılar olmaktan uzaktır. En iyi ihtimalle yerel sendikalar, iş örgütleri ve benzeri herhangi bir "çıkar grubu" veya Türkiye'de tercih edilen ismi ile Sivil Toplum Kuruluşları (STK) kadar siyasal mobilizasyon sağlayabilirler.

Bu tespitler daha geniş iki iddiada bulunmaya yardımcı olmaktadır. Birincisi sınırlılıklarının farkında olan dinî gruplar 1980'lerden itibaren artan bir şekilde STK'lar ve yayınlar aracılığıyla "ön cephe teşkilatlanması" (front organization) yoluna girmişlerdir. Bu diğer bazı yararlarının yanı sıra dinî grup kimliğinin ön planda olmamasına da yardım eder. İkincisi, modern dönem siyasal alanında mütedeyyin seçmenin geniş kapsamlı mobilizasyon kapasitesi esas olarak dinî gruplarda değil siyasi partilerde mevcuttur. Ancak siyasi partiler sınırlılıklarına rağmen bu dinî grupların desteğinin peşine düşer çünkü bu oluşumların bizatihi kendileri siyasi partiler için oy, aktivist ve/veya "dindar" kimliklerinin meşruiyetini devşirebilecekleri insani ve kültürel kaynak işlevi görürler.

Analitik eksenimi kısaca açıkladıktan sonra bu yazıda ikinci konunun üzerine ağırlık vereceğim. Son iki noktayı sonuç kısmı ile bağlayarak kısaca geçeceğim. İlk olarak, dinî grupların siyasal alanla farklı ilişkilerini ve bu ilişkilerin yine birbirinden farklı tezahür ve etkilerini anlamak için yalnız makro siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel faktörlere bakmanın, örneğin merkez-çevre paradigmasının yanıltıcı olabileceğini; bunların olası etkilerinin meso-seviye grup içi değişkenler üzerinden mümkün olduğunu, hatta filtrelendiğini iddia ediyorum.[3] 1970'lerden bu yana toplumsal hareketler, yeni dinî hareketler ve siyasi şiddet üzerine geliştirilen kolektif eylem (collective action) çalışmaları, teşkilatların iç işleyişlerinin çevre ile ilişkilerinde nasıl ve ne derece etkili olabildiğini hem ampirik verilerle hem de bu verilere dayanan kuramlarla göstermektedir.[4] Bu mezo-seviye faktörlerin en önemlileri arasında grup-cemaat-hareket (ne isim vermek isterseniz) sosyal ağ yapıları, resmî ve gayri resmî teşkilatlanma biçimleri, kaynakların mobilizasyonu ve iktidar ilişkileri yer alır. Bu değişkenler kategorisi birkaç önemli yakın dönem istisna[5] hariç Türkiye ve başka coğrafyalardaki İslâmcı hareketler üzerine yapılan din ve siyaset incelemelerinde ihmal edilmiştir.[6] Bunun daha çok metodolojik ama kuramsal tarafı da olan nedenlerine burada girmeyeceğim. Her ikisinin de sosyolojik alana erişimi kısıtladığı bilgisini vermekle yetinmeliyim.

İkinci olarak dinî grupların ağ ve teşkilat dinamikleri üzerine bir harita çıkaracağım ve bu orta ölçekli faktörlerin dinî kolektif aktörlerin siyasi partilerle ilişkilerine etkisi mevzuunu tartışacağım. 1960 ve 1970'li yıllara bakıldığında Nakşibendi ve Nurcu grupların hem ortak hem birbi-

3 Benzer bir argümanı siyasi partiler için de kurmak mümkün. Bkz. İpek Gencel Sezgin, *Activists, Identity and Political Party: The Making of the Islamist National Outlook Movement in Turkey* (devam eden kitap çalışması).

4 Toplumsal hareketler yazını için bkz. David A. Snow, Sarah Anne Soule and Hanspeter Kriesi, ed., *The Blackwell Companion to Social Movements*, Malden, Oxford ve Carlton: Blackwell Publishing, 2004. Yeni dinî hareketlerden bir örnek için bkz. Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press, 2000. Siyasi şiddet alanından bir örnek için Donatella Della Porta, *Social movements, political violence, and the state: A comparative analysis of Italy and Germany*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

5 İstisnalar arasında Khalil al-Anani, *Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity and Politics*, New York: Oxford University Press, 2016 ve Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood Evolution of an Islamist movement*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2013; Mehmet Kurt, *Din, Şiddet ve Aidiyet, Türkiye'de Hizbullah*, İstanbul: İletişim Yayınları 2015, sayılabilir.

6 Wickham, *The Muslim Brotherhood*, s. 288.

rinden farklılaşan yapısal özellikleri ve iç mekanizmaları olduğu görülmektedir. Haritayı çizmeye sosyal ağ örüntülerinden başlamak gerekir: her iki grupta da ilk göze çarpan daha çok grup/cemaat elitleri düzeyinde birbirine gönüllülük çerçevesinde bağlı farklı kollardan oluşuyor olmalarıdır. Birbiri ile ilişkili bağımsız liderlerin etrafında toplanmış bu kollar için işletme disiplininin örgüt çalışmaları alanından ödünç bir kavram kullanabiliriz: "hub and spoke" yani topla ve dağıt ağları.[7] Nur talebelerinin bazısı yerel bazısı ulusal çapta aktif liderleri etrafında toplanmış bu ağlar konfedere bir yapı oluşturmaktadır. Meşveret adı verilen Has talebeler konseyi ile de koordinasyon sağlanmaktadır. Bu yapı Risalelerin basımı için kurulmuş bir vakfı yönetir ve daha çok sembolik işlevi vardır. Bugün hâlâ bu konfedere yapı mevcuttur ve Meşveret içinde Has talebelerin sayısı ölümler nedeniyle azalmıştır. 1970'lerin ortasından 1990'larda bölünene kadar ulusal çapta etkinlik göstermeyi başaran grup Yeni Asya kolu olmuştur. Özellikle bu kol önce geniş çoklu topla-dağıt ağları (*multiple hub and spoke*) oluşturmuş, küçük grupları içine katmış, bir yandan gittikçe bürokratikleşmiş, 1980'lere gelindiğinde ise ulusal düzeyde bir etkinlik alanı, hatta hegemonya kurmuştur. Bu gelişimi biraz da erken yaşta ölen "fen'a fil üstad" olarak da adlandırılan Zübeyir Gündüzalp'in ve sayesinde diğer çoğu Meşveret üyesinin desteğini almış olmasına bağlayabiliriz. Bu dönemden sonra uzun bir süre Nur talebeleri üzerine yapılan çalışmalarda Nur talebeleri ve özellikle Okuyucu grup isimleri kullanılarak bahsedilenler aslında Yeni Asya koludur. Ancak ne Okuyucular Yeni Asya'dan ibarettir ne de Nur Talebeleri'ni Yeni Asya ya da eski adı ile "Kirazlımescit" grubuna indirgemek doğru olur.

Nakşibendi tasavvufi akımının ise dinî liderler düzeyindeki ilişkilerinin Nur talebelerininkinden farkı Nakşibendi liderler arasında meşveret tipi koordinasyon sağlayan ve bir kolun fazladan güç kazanmasına potansiyel etkisi olacak bir yapılanma bulunmamasıdır. Hatta aralarında yalnız tanışıklık değil dayanışma bağı olmuş veya zamanında bir mürşit-mürit ilişkisi kurulmuş olsa dahi her mürşit bağımsızdır. Her bir Nakşi lider kendi etrafında müritlerinden ve sohbetlerine düzenli veya arada katılanlardan oluşan sosyal ağını oluşturur. Nakşi liderler etrafındaki ağlar için de topla-dağıt ağları tanımı doğru olur çünkü cemaatleri otonom ve hiyerarşik olmayan yapılar arz eder. Hatta bu otonomluk bir Nakşi Şeyh ile başka bir kentte bulunan ve Şeyh'in halifesi etrafında toplanan cemaat için bile geçerli olabilir. O nedenle çoklu topla-dağıt ağlarından en azından bu yıllarda bahsetmek doğru olmaz.

İki dinî grup arasında teşkilatlanma açısından daha fazla fark vardır. Nur talebeleri jenerik bir isimdir ve aslında her bir ağ kendi içinde hiyerarşik dört halkadan oluşur. Kendi içinde bilinçli hiyerarşik örgütlenme yalnız en iç iki halka olan Has Talebeler[8] (bunların sayısı azdır ve aralarında Erkanlar da sayılır) ve Talebelere mahsustur. Talebelerin hiyerarşide üstte olanlarına Ağabey denir. Hiyerarşide Said Nursi'ye yakınlık, hareket adanmışlık, Risale-i Nur'un içeriğine hâkimiyet gibi unsurlar önem kazanır. En dış iki halka olan kardeşler ve dostlar dine adanmış insanlar ve hatta din adamı addettikleri Nur Ağabeylerinin ve Talebelerin sohbetlerine ve Risale okuma derslerine katılır ve harekete maddi ve/veya manevi destek verirler. Ancak asıl sayısal çoğunluğunu oluşturan kardeşlerin standart/ortodoks dinî normlara uymaları beklense ve cemaat hayatlarında önemli bir yer tutsa da günlük yaşamlarında fazla bir değişiklik yoktur. Daha çok hizmet değil himmet ehli olarak görülürler. Hayatlarında bir değişiklik olması zaten Talebe statüsüne girdiklerine işaret eder. Her hâlükârda Kardeşler talebelerin aksine aile, okul, iş, meslek örgütü ve benzeri sıradan gündelik sosyal ağlarını korur. Dolayısıyla bu alanlarla ilgili ihtiyaç, istek, çıkar, sıkıntı ve tabii var ise ilintili politik tercihleri de devam eder. Bu nokta görüleceği üzere önemli olacaktır.

Nakşibendîler arasında ise tarihsel ve gelenek-

7 Joshua Kilberg, "A Basic Model Explaining Terrorist Group Organizational Structure", *Studies in Conflict & Terrorism*, 35 (2012): 814.

8 Has talebeler hiyerarşide Said Nursi ile en yakın talebelerdir. Sahipler, erkânlar vesaire gibi alt-kategoriler de olabilir. Ancak bu kategorilerin kimleri ve hangi sıfatları içerdiği her zaman çok açık değildir. O nedenle daha kapsayıcı olan Has talebeler kategorisi kullanılacaktır.

SİNAN KILIÇ

sel olarak mürşitten başlamak üzere ruhani/manevi mertebe farkları vardır. Buna ek olarak tekke içinde gündelik hayatını geçiren, tekkenin ve mürşidin ihtiyaçlarıyla da ilgilenen müritler arasında bir tür işbölümü[9] kaynaklı hiyerarşiden bahsetmek de mümkün olabilir. Ancak çalışılan yıllarda Nakşibendî müritlerin yani şeyhe intisap etmiş olanların çoğunluğu tekke hayatının dışında kalırdı ve aralarında asgari saygı ve muhabbet ve sıradan iktidar ilişkileri dışında bir hiyerarşi mevcut gözükmemektedir. İlişkileri birbirlerinden daha çok kendilerini ruhani bir yola/yolculuğa çıkarmış hocaları ile yoğundur. Müntesiplerin, yine tekkede yaşamıyorlar ise, dışarıya kapalı bir hayatları da yoktur ve yalnız sohbetlere katılanlardan farkları hocalarından aldıkları "manevi ödevleri" (zikir, nafile ibadetler, özel dualar, vs.) düzenli ve disiplinli bir şekilde yerine getirmeye çalışıyor olmalarıdır. Yani Nur talebelerinin aksine Nakşibendîlerin çoğu aile, okul, iş, meslek örgütü ve başka dinî sohbet halkaları gibi birbirinden farklı sosyal ağlarını korurlar.

Peki, Nakşibendîlerin ve Nur talebelerinin basitleştirerek sunduğum bu sosyal ağ ve teşkilat haritası bize siyasete katılımları konusunda ne anlatabilir? Öncelikle bu grupların homojen olmadığını, farklı ve birbirinden bağımsız liderler çevresinde ağlarını kurduklarını görmek dikkatimizi Nur ve Nakşi liderlerin siyasi tercihlerinde ne derece homojen olabileceklerine yöneltir. Buna ek olarak liderlerin kendi tercihlerini çevrelerini saran ağlara ne dereceye kadar aktarabildikleri, cemaat üyelerinin liderin varsa telkinlerini nasıl karşıladıkları ve teşkilatlanma şeklinin tüm bunları nasıl etkilediği üzerine sorular sorulabilir. Nitekim 1960 ve 1970'lere bakıldığında Yeni Asya grubunun siyasi parti tercihine tüm Nur kollarının katılmadığı görülür. Yeni Asya, Adalet Partisi'ni desteklerken, Anadolu'da bazı başka Oku-

9 https://islamansiklopedisi.org.tr/tekke

yucu grup Ağabeyleri ve Yazıcıların lideri Hüsrev Altınbaşak Milli Nizam Partisi'nin kuruluşunda rol oynamışlardır. MNP/MSP Kurucuları arasında bu gruplardan daha önce Adalet Partisi milletvekilliği veya senatörlüğü yapmış Nur talebeleri vardır. Kastamonu ve civarında halkaları olan Mehmet Feyzi Pamukçu ise uzun yıllar Milliyetçi Hareket Partisi'ni (MHP) desteklemiştir.

Nur liderler arasındaki farklılıklar bu dinî hareketin teşkilatlanma şekli ve liderlerin bunun içindeki konumu ile yakından ilgilidir. Bunlar siyasal alandaki gelişmeleri nasıl yorumladıkları konusunda belirleyici olmuştur. Yani durum yalnız Said Nursi'nin düşünsel mirası ve hareketin düşünsel/söylemsel üretimleri ile açıklanamaz.[10] Birincisi Yeni Asya grubu liderleri ve ağırlığını onlardan yana koyan Meşveret üyesi Has talebe Ağabeyler aynı sıradan Ağabey ve talebeler gibi Medrese-i Nuriyeler'de kapalı hayatlar sürerlerdi. Kendini harekete vakfederek bu hayatı yaşayanlara "vakıf" adı verilirdi. Vakıflar hareketin/medresenin içinde aileleri ile nadiren görüşerek, kimi zaman tamamen kopmuş şekilde yaşarlardı ve 1970'lerin başına kadar evlenmek söz konusu değildi. Geçmişten gelen ve/veya çalışmalarını gerektirmeyen bir gelirleri varsa bunu hareketin finansal havuzunda toplar ve gelir getirecek işlerde çalışmazlardı. Tüm ihtiyaçları, kira yiyecek, kıyafet, harçlık vs. hareket tarafından ve çoğunlukla hem kitap satışları hem de bağışlar ile sağlanırdı. Zaten o yıllarda son derece mütevazı bir hayatları vardı. Okul arkadaşları, mesleki ve iş yaşamları/ağları ile bağları da zamanla kesilirdi. Çoğunun, tabii güvenlik kaygıları ile de, ama asıl kimlik değişimlerini yansıtan şekilde ismi değişir veya yeni lakaplar edinirlerdi. Ehl-i dünya ile ilişkilerini ancak hareket çerçevesinde ve hareketin ihtiyaçları ölçüsünde, mümkünse en az iki kişi olarak kurarlardı. Kısacası bizatihi varlıkları ile hareket iç içe geçmiş durumda idi. Said Nursi'nin ölümü, 1960 darbesi ve ardından üst üste açılan davalar Medrese-i Nuriye hayatını, risale dağıtım ve satışlarını ve tabii bağışları sekteye uğratmış dolayısıyla üst düzey Ağabeylerin manevi ve maddi hayatlarını altüst etmişti. Teşkilatın devamı ve varlığının bu grubun uğruna çalıştığı en önemli gaye olması dolayısıyla kaçınılmaz hale geldi. "Tedbir" isimli hareket düsturu bu dönemde yeni bir veçhe aldı.

Adalet Partisi desteği bu durumla ilgili hem ulusal hem yerel siyasi alana ait şu değişkenlerden doğmuştur. Yeni Asya grubu liderleri ulusal ölçekte ve kurumsal olarak 1960 darbesinde özellikle tanıklık ettikleri devlet elitlerinin gücünden korunma sağlamak ihtiyacı duydular. Partinin milliyetçi-muhafazakâr söylemini ve siyasi pozisyonlarını gazetede benimseyerek ve kendilerini "komünistlere" karşı siper göstererek desteklemenin karşılığında[11] Adalet Partisi'nin korumasını bir nebze sağlayabiliyorlardı. Hem oturmuş önyargıları kimi üst düzey askeri ve sivil bürokrat nezdinde kırabiliyor hem de örneğin bazı yargıçların yerini değiştirebiliyorlardı. Öte yandan 1970'lere hatta 1980 darbesine kadar, Adalet Partisi sağı çatısı altında toplayan partidir. Yerel düzeyde bu çoğu şehir ve kasabada iki dış halkanın, kardeş ve dostların, yani himmet ve potansiyel hizmet ehlinin tercih ettiği parti olması demektir. O halde Yeni Asya'nın kamuya açık bir şekilde AP'yi desteklemesi ve milliyetçi-muhafazakâr çerçeveleri meta çerçeve olarak benimsemesinin aynı zamanda hedef tabanın tercihini yansıtmak/desteklemek amacı güttüğü iddia edilebilir. Her ne kadar Nur talebeleri ile AP arasındaki ilişki kamuya mal olmuş olsa da Ağabey ve talebeler Medrese-i Nuriye sohbetlerinin dışarıya ve dış iki halkaya açık olanlarında siyasi konulara doğrudan girmekten kaçınırdı.[12] Çünkü çoğu dinî oluşum gibi evrensellik savları ve aslında dünyevi ve dolayısıyla pis bir aktivite olan siyasetin üzerinde olma iddiaları vardı. Üstelik diğer partilere sempati duyan ama dine hizmetlerine ikna oldukları için "harekete dost" olanları yüz yüze ilişkilerde kaybetmek istemezlerdi. Üstelik AP'ye oy ve-

10 Bu tip bir yaklaşım için örneği için bkz. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003.

11 Örneğin bkz. *İttihad*'ın 15 Temmuz 1969 tarihli sayısının baş sayfası.

12 Nur talebeleriyle İstanbul, Ankara ve Kayseri'de yüz yüze ve açıklanmayan konumlarda telefonla görüşmeler. 1 Ekim 2006-4 Mayıs 2009. Burada eklemek gerekir ki medreselerde kalan talebeler Medrese-i Nuriye hayatı çerçevesinde Ağabeylerini takip ederler ve onların fikriyatıyla yoğrulurlardı.

renlerin bile siyaset konuşulmasından rahatsız olma ihtimali vardı. Hedef mütedeyyin kitle çoğunlukla AP'li olsa dahi doğrudan siyasetten bahsedememelerinin sonucu talebelerin AP liderliğine söz verilen oyları devşirebilmek için partiye bireysel olarak ve dinî grupsal aidiyetlerini alenileştirmeden kaydolup herhangi bir parti aktivisti gibi köy köy mahalle mahalle dolaşarak seçimlerde çalışmalarıdır.

Tercihlerini AP'den değil Milli Görüş veya MHP'den yana kullanan "Ağabeylerin" (Okuyucu olsun Yazıcı olsun) ortak özelliği ise Medrese-i Nuriyeleri organize etmeleri ve yönetmelerine rağmen dışarıya kapalı hayatlar yaşamamalarıdır. Aslında onlar da zamanlarının çok önemli bir kısmını harekete hasreder ve Medrese-i Nuriye'lerde geçirirler. Onların da öncelikleri risalelerin dağıtımıdır. Ancak bu Ağabeyler hareket dışında farklı sosyal ağların içinde yer almaya devam ederler. Yani 1960'larda olduğu gibi hareketin kısmen yeraltına inmesi durumunda bir güvenlik ağı olarak da işleyen meslekleri, işleri, aileleri, gelirleri, kısaca çeşitlilik arz eden kapitalleri vardır. Kaldıkları yerden devam edebilir, tekrar kolayca yeni yerel Nur ağları örebilirler. Böylece AP'nin, daha doğrusu Demirel grubunun pragmatik siyasetinden, en nihayetinde kendisinin ve çevresinin sekülarist siyasi elitler olmasından, Saadettin Bilgiç'in parti içi yenilgisi ertesi geldikleri iktidarda mukaddesatçı kesimlerin aslında birçok isteğini de yerini getirmemelerinden memnuniyetsizliklerini açıkça ifade etmekten çekinmezler. Hatta en sonunda kendilerinin dolayısıyla hareketin geleceği konusunda endişelenmeden MNP'yi kurma girişiminin de bir parçası haline gelmişlerdir.[13] MHP'yi tercih eden Kastamonulu lider de kendi kültürel-dinî, sosyal ve ekonomik kapitali yüksek bir Nur Ağabeyi, bir Has Talebe'dir. Yalnız Said Nursi'nin birlikte hapis de yattığı talebesi olarak saygı görmez, aynı zamanda kendi de bir din adamı hatta bir veli olarak bilinir.[14] Geçimini kira gelirleri ile sağlar ve eşraftan bir hanımla evlenmiştir.[15] Dolayısıyla, kendisi ve etrafındaki dinî halkalar için herhangi bir gelecek endişesi taşımadan siyasi tercihlerini belirleyecek durumdadır. Nitekim kayınpederi ileride MHP il başkanlığı da yapacaktır.

Nakşibendîlerin sosyal ağ ve teşkilatlanma örüntülerine baktığımızda gördüğümüz heterojenlik aynı Nur talebelerinde olduğu gibi siyasi tercihlerin de çoğulluğuna işaret eder. Her Nakşibendî mürşit kendi siyasal eğilimini belirlemiştir.[16] Yukarıda bahsetmiş olduğum dinî gruplardaki evrensellik iddiası ve potansiyel mürit ve takipçiler arasında her kesimden ve siyasi renkten vatandaş olması ihtimali Nakşibendî liderlerin siyasi tercihlerini çevrelerindeki sosyal ağlara aktarırken dikkatli ve dolaylı olmaları gereğini de beraberinde getirir. Aslında uhrevi işlerle uğraşması beklenen bir zatı dünyeviliğin kirleteceği düşüncesi hem müritlerde hem sohbetlere katılan sıradan Müslümanlarda zuhur edebilir.[17]

Bu noktadan itibaren Nakşibendîler hakkında doğru bilinen bazı yanlışlar üzerinden ilerlemek doğru olacaktır. Özellikle Nakşibendîlerin "siyasetsever" bir tarikat olduğu genellemesi ile MNP ve MSP'nin ortaya çıkışında kurucu güç oldukları iddiaları üzerinden... Öncelikle belirtmek gerekir ki 15. yüzyılda Anadolu'ya giren Nakşibendilik akımı özellikle 19. yüzyıl üzerine yapılan çalışmalardan yola çıkılarak iddia edildiği gibi şeri-

13 Tabii şunu da eklemek gerekir bu Ağabeylerin endişeleri olmasa da bu kollar 1970'lerin sonuna yaklaşıldığında oldukça küçülmüştür. Bu belki de aktif siyasetin ve diğer sosyal ağların katettiği yol nedeniyledir.

14 Hatta hakkında 2000'lerde ilahiyat alanında doktora tezi dahi yazılmıştır. Naile Baltacı, *Mehmet Feyzi Efendi'nin Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi, 2015.

15 Baltacı, s. 26 ve s. 105.

16 Siyaseten heterojenlik diğer tasavvuf kollarında olduğu kadar Nakşibendîler arasında da tarihsel olarak yaygındır. Fatih Bayram, *Zâviye-Khankâhs and Religious Orders in The Province of Karaman: The Seljukid, Karamanoğlu And The Ottoman Periods, 1200-1512* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Bilkent University, 2008, s. 87-89. Benzer bir heterojenliği siyasi tercihini Sultan II. Abdülhamit ve Genç Türkler arasında farklı kullanan Nakşibendi kolları veya 2010'ların başında AK Parti hakkında içinde farklı fikirler olan İsmailağa Cemaati'nde gözlemleyebiliriz. Birinci örnek için bkz. Itzchak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Abingdon: Routledge, 2007, s. 91-94. İkincisi için Adal Efrat Aviv, "The İsmailağa Community and its Relationship with the AK party", *Democracy and Security* 14 (2018): 276-299.

17 Bu durumun da tarihte bir sürekliliğe tekabül ettiği görülmektedir. Bkz. Bayram, s. 67-70.

ata vurgusundan dolayı siyasete, özellikle de devlete etki etmeye çalışan bir tarikat addedilemez. Çeşitli tarih ve coğrafyalarda konjonktürel olarak siyasetle ilişkisi olan ve olmayan Nakşilik kolları bulunmuştur. Üstelik Anadolu'da Halvetilik, Bektaşilik ve Mevlevilik gibi siyasi iktidarla ilişki kurmuş başka birçok grup vardır. Ayrıca siyasi iktidarla ilişki kurmak mutlaka ulvi amaçlar taşımaz. Dünyevi konular da öne çıkabilir. Örneğin 17. yüzyılda İstanbul'da Kadızadeli hareketinin etkisi altında Halvetiler ve genel olarak Sufi tarikatlara güç kaybettirilirken bu tartışmaların içine tarikatların aleyhine giren Nakşibendîlerin korunabilmek için kendilerini bunlardan ayrı tutmaya çalıştıkları ve Halvetilerden boşalan Selâtin camilerine atanmayı umdukları için iktidar odaklarıyla işbirliği yaptığı iddia edilmiştir.[18] Bunlardan yola çıktığımızda 19. yüzyıldan gelip Milli Görüş hareketinin ortaya çıkmasına bağlanabilecek homojen ve sürekli bir siyasi hareketten söz etmek de doğru olmaz. Dönemsel koşullar çerçevesinde ortaya çıkan siyasal eylemlilikler ne önde gelen Nakşibendi bir aileden olan İbrahim Arvas uzun yıllar ilk Cumhuriyet ve çok partili döneme geçiş dönemlerinde Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili olarak görev yaptığında ne de MNP kurucuları Şeyh Mehmet Zahit Kotku'nun "hayır duasını" almaya gittiğinde değişmez bir öze tekabül eder.[19]

Bu çerçeveden hareketle 1960 sonlarına dönecek olursak Zahit Kotku yeni parti kuruluşunu "hayır duası" ile desteklemiş olsa da zamanında kendi talebesi olmuş başka mürşitler üzerinde dahi etkili olamamıştır.[20] Bunun en önemli iki nedeni birbiriyle ilişkilidir. Evrensellik iddiası özellikle mesafe varsa dolaylı anlatımı gerektirir. Nakşibendi ağların yapısı hiyerarşik olmayan teşkilatlanmadaki otonom bireyler ile birleştiğinde imaların yerini bulması her zaman mümkün olmaz. Bu Kayseri'deki Nakşibendî MNP ve MSP aktivistlerinin farkında oldukları ve gülerek şikâyetçi oldukları bir durumdur. Erenköylü Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun damadı Ömer Kirazoğlu MSP'den 1977 Kayseri milletvekili adayı olduğunda kardeşinin de Şeyh Mahmud Sami Efendi'nin müntesibi olduğunu ve 1975'te AP'den senatör seçildiğini hatırlatan birçok Nakşibendî hatta Mahmud Sami efendinin bizzat talebeleri MSP'ye oy vermekten kaçınmıştır.[21] Kayseri Yahyalı'da kendisinin zamanında talebesi olmuş Şeyh Yahyalılı Hasan Efendi en azından kendi sohbet halkasında çok daha etkin olmuştur. Aslında, Kayseri'deki Nakşibendî de olan MSP'li aktivistler birtakım başka dinî ve sosyo-kültürel ağlar aracılığı ile parti aktivizmine başlamışlardır. Öte yandan bir kere partiye girdikten sonra Nakşibendî ağlarıyla yolu kesişip Nakşibendî olan veya sohbetlerine giden de birçok kişi vardır.

Sonuç yerine şunlar söylenebilir: Siyasetin pis addedilmesi gevşek sosyal ağlar ile birleşince dinî gruplar açısından ciddi bir siyasi mobilizasyon problemi ortaya çıkarır: Buna coğrafi-mekânsal ve sayısal sınırlılıklar ile hukukî engeller de eklenince bu dinî grupların pratikte yerel düzeyde kısıtlı etkileri olduğu görülür. Bu gruplar 1960'lı ve 1970'li yıllarda küçük veya orta ölçekli bir sendikal grup ya da profesyonel meslek örgütü kadar bile oy mobilizasyonu sağlayamamamış veya bazıları en güçlü oldukları dönemde bile ancak bu kadarını yapabilmiştir. Tabii bu iddia niceliksel çalışmalar ile de sınanmalıdır.

Buna ek olarak belirtmek gerekir ki bu gruplar sayı ve etkileri ile orantısız sayılabilecek bir önem kazanmışlardır. İslâmcı ve gayri-İslâmcı siyasi oluşumların iktidar çekişmelerinin genel olarak siyasi alana ve dolayısıyla siyasi partilerin pozisyon alışlarına kümülatif etkisi bunun nedenlerinden biridir. Bir diğeri ise siyasi parti ve dinî grupların kendi aralarındaki ilişkiler hakkında çıkan çeşitli haber, dedikodu ve siyasi analizleri inkâr etmemeleridir. Bunun nedeni siyasi partiler açısından dinî gruplar arasında tercih edilen parti olarak görülmek arzusu olduğu kadar dinî

18 Dina Le Gall, "Kadızadelis, Nakşbendis, and Intra-Sufi Diatribe in Seventeenth-Century İstanbul", *The Turkish Studies Association Journal* 28 (2004): 23-28.

19 Parti kurucularından Hasan Aksay, Süleyman Arif Emre ve Oğuzhan Asiltürk ile çeşitli tarihlerde görüşmeler Ekim 2006-Mart 2009.

20 M. Esad Coşan, "Hocamız'dan hatıralar", http://www.dervisan.com/yazi/hatiralar.html (Son erişim tarihi 9 Kasım 2019)

21 Kayseri MSP aktivistleri ile görüşmeler Ağustos-Eylül 2006 ve Eylül 2007.

gruplar için de kendilerini dosta düşmana olduklarından kuvvetli ve önemli yansıtmak hesabı olabilir. Ne de olsa dinî grupların yaptığı, bu çalışmada kısmen göstermeye çalıştığım üzere, bir çeşit emlakçılık/komisyonculuk (*brokership*) olarak değerlendirilebilir. Aslında hem satıcının hem alıcının razı olduğu ve istediği bir ilişkiye aracılık etmektedirler.

Bu tespitler daha kapsamlı iki iddiada bulunmaya yardımcı olmaktadır. Birincisi modern toplumlardaki sınırlılıklarının farkında olan dinî gruplar 1980'lerden itibaren artan bir şekilde STK'lar ve yayınlar aracılığıyla "ön cephe teşkilatlanması" (*front organization*) yoluna girmişlerdir. Bu diğer bazı yararlarının yanı sıra dinî grup kimliğinin ön planda olmamasına da yardım eder. İkincisi, modern siyasal alanda mütedeyyin seçmeni geniş kapsamlı mobilize etme kapasitesi esas olarak dinî gruplarda değil siyasi partilerde mevcuttur. Ancak siyasi partiler sınırlılıklarına rağmen bu dinî grupların desteğinin peşine düşer çünkü bu farklı farklı oluşumların bizatihi kendileri siyasi partiler için oy, aktivist ve/veya "dindar" kimliklerinin meşruiyetini devşirebilecekleri ve birleştirebilecekleri insani ve kültürel kapital kaynağı işlevi görürler.

iletişim

İslâm'ı Demokratikleştirmek, Müslüman Ortadoğu'ya odaklanarak, farklı hareketlerin, toplumsal ve siyasal değişim yaratabilmek, otoriter bir iktidarı meşrulaştırmak ya da tam tersine demokratik bir yönetim biçimini kucaklayan kapsayıcı bir inanç inşa etmek üzere dine anlam yükleyen hareketlerin mücadelelerini inceliyor.

ASEF BAYAT
İSLÂM'I DEMOKRATİKLEŞTİRMEK
TOPLUMSAL HAREKETLER VE POST-İSLÂMCI DÖNÜŞ
Çeviren: Özgür Gökmen
Politika Dizisi, 376 sayfa

www.iletisim.com.tr iletisim@iletisim.com.tr vimeo.com/iletisim facebook.com/iletisimbirikim twitter.com/iletisimyayin PUNTO

Mücadelenin mekânı olarak Haydarpaşa ve nöbetleşe direniş

AYÇA YÜKSEL

Neoliberal sistemin "yok etmeye" teşne ivmesinin, ortak yaşam imkânlarını, paylaşım mekânlarını, gündelik yaşam alanını ve ilişkileri sonsuz biçimlerde işgal ettiği, aynı zamanda yerküre üzerindeki tüm varlıklara mütecaviz bir baskı uyguladığı dönemde bulunuyoruz.

1980 sonrası süreçte küresel ölçekte dünya düzeninin ismi olan neoliberalizmin çarpıcı sonuçları olarak; ekonomik buhranların, eşitsizliklerin, baskıcı rejimlerin, ekolojik ve mekânsal krizlerin etkileri her geçen gün daha da şiddetleniyor. Bu boğucu yaşam atmosferine bağlı olarak dünyanın çeşitli yerlerinde filizlenen; ellerinden alınan yaşamın kendisini tüm renkleriyle geri ele geçirmeye çalışan öfke tohumlarının yükselişine şahit olmaktayız. 1990'lardaki küreselleşme karşıtı hareketler; 2010 itibariyle Tahrir'den New York'taki Zucotti Park'a, Yunanistan'daki Syntagma Meydanı'ndan İspanya'daki Indignados'a, Gezi Parkı'ndan Fransa'daki Nuit Debout protestolarına kadar hışımla patlayan meydan işgalleri, geçtiğimiz seneye damgasını vuran Sarı Yelekliler ve son günlerde Şili'de ve Lübnan'da sokağa çıkan artık sabrı kalmamış kitleler bu tohumların örnekleridir. Dünyanın çeşitli eşiklerinden seslenen bu mücadele biçimlerini; neoliberal çitleme hareketinin (Midnight Notes Collective, [1990] 2014) kuşattığı tüm yaşam alanlarının yeniden ele geçirilmesi adına kopan direnişler olarak yorumlayabiliriz.

Bu yazı kapsamında, neoliberal yıkıcı ivmeye karşı teyakkuza geçen ve yaşam alanlarını yeniden ele geçirmenin, dolayısıyla yeniden temellüğün mücadelesini veren hareketlere "kentsel mekân" ölçeğinde ve "yerel" bir örnek üzerinden bakmaya çalışacağım. Söz konusu bağlamda, İstanbul'daki kentsel hareketler zincirine eklemlenen Haydarpaşa mücadelesini, ortaya çıkış dinamikleri, eylem repertuvarı (Tilly, [2004] 2008) ve örgütlenme biçimleri üzerinden ele alırken; 2000'ler sonrası dünyanın çeşitli köşelerinde cereyan eden toplumsal hareketlerin eylem repertuvarında yer alan "işgal pratiği"nin muhtevasını mekânın yeniden temellüğü ve yeniden tasarrufu bakımından irdelemeyi hedefliyorum.[1]

MEKÂN DÖNEMİ

1980 sonrası süreçte tüm dünyanın geçirmiş olduğu iktisadi ve politik dönüşümün günümüzde "sıradanlaşması" ya da bütünüyle yaşamın her zer-

1 İlerleyen satırlarda Haydarpaşa Garı mücadelesi hakkında ele aldığım ve paylaştığım bilgiler, 2017-2019 arasında MSGSÜ Sosyoloji Bölümü bünyesindeki "Kent Mekânında Ortak Alan Mücadelesi: Haydarpaşa Garı Örneği" başlıklı yüksek lisans tez çalışmam için 22 aktivist ile gerçekleştirdiğim derinlemesine mülakatlara, gazete ve arşiv taramalarına, katılımcı gözlem deneyimlerine ve konu hakkındaki teorik araştırmalarıma dayanmaktadır.

resine yerleşmesi neticesinde, kentsel çelişki ile çatışmaların artış gösterdiğini ve devamında da mekânsal direnişleri tetiklediğini söyleyebiliriz. Bir diğer ifadeyle; içinde bulunduğumuz neoliberal sermaye birikiminin kapitalizme içkin yaratıcı yıkım (Harvey, [2012] 2013) ve el koyarak birikim (Harvey, [2003] 2004) ivmesi kent mekânında telafisi zor bir tahribat ve metalaşma süreci yaratmıştır. Henri Lefebvre'in teorisi düzleminde düşünürsek; kapitalist sistem, mekânı ele geçirerek, mekânı yeniden üreterek ve mekânda yerleşerek varlığını kazanmaya devam etmektedir (Lefebvre, [1973] 1976, s. 21; Lefebvre, [1974] 2014, s. 330).

Mevcut yaşamın renklerine karşı tüm saldırgan nitelikleriyle birlikte neoliberal dönem; toplumsal varoluş biçimlerinin yapıtaşlarından olan ve düşünümsel anlamda bir arada yaşam politikasının ürünü olan mekânı; ortaklaşa yaşam yerine ayrışmanın, diyalog ve mutabakat yerine çatışmanın, karşılaşma yerine tecridin, kullanım değeri yerine değişim değerinin, buluşma ve dostluk yerine tüketim ilişkilerinin sürdürücüsü konumuna taşımıştır. Çağımız mekânları, önceden belirlenmiş, yani gözetim ve kontrol altında, steril, neredeyse tektip ve geçişleri kapatan biçimde tasarlanmaktadır. Bu çizgideki renksiz, soğuk ve esasen tüketime dayalı egemen mekân anlayışı, bizatihi kullanıcıları tarafından duygularla, ilişkilerle ve deneyimlerle inşa edilme pratiğine kapalıdır. Lefebvre'in ([1974] 2000) terminolojisine göre söylersek; kapitalizmin egemen kıldığı "tasarlanmış mekân (*l'espace conçu*)" anlayışı, çeşitli hisler, ilişkiler, anılar ve paylaşımlarla inşa olan "yaşanan mekânı (*l'espace vecu*)" ele geçirmekte ve ona yer bırakmamaktadır (s. 48-49).

Öte yandan çağımıza özgü bu mekân anlayışı, büyük ölçüde tüm ortak ve kamusal alanları da içine alacak şekilde yayılma ve adeta "dikenli" (izinsiz mevcudiyete ve tesadüflere imkân tanımayan ya da toplumsal hiyerarşi dizilimine göre kamplaştırılmış biçimde) çitlerle çevirme eğilimi içerisindedir. Neoliberalizmin değişim değerine ve ranta dayalı genetiği ile kapitalist sermaye birikimin ikincil döngüleri (Harvey, [1989] 2016, s. 96-102) gereğince, ortak ve kamusal alanların hızlı bir şekilde özelleştirildiği ve sistematik olarak izlenebilecek bir yok etme saldırısına uğradığını ifade edebiliriz.

Son derece girift, çeşitli ve katmanlı toplumsal ilişkilerin ürünü olan mekân, günümüzde tamamıyla iktidara ve ekonomik çıkarlara güdümlü bir ilişkiler sisteminin seri üretiminden geçmektedir. Bu anlamda sermaye birikiminin mekânlar üreterek ve mekânda yerleşerek ilerleme tarzı, hem kapitalist sistemi "aşırı birikim" riskinden kurtarır hem de toplumu belirleme ve kontrol altında tutma imkânlarını yönetici otoritelerin ayaklarına serer. Çünkü mekân temelde çift yönlü bir dönüşüm ve belirlenim karakterine sahiptir: hem hâkim değişimlerden etkilenir, yani zamanı biriktirir (Bachelard, [1957] 1996, s. 36) ve şekillenir hem de etkileşim içinde olduğu varlıkları belirleme kapasitesi vardır. Bu bakımdan durağan değil, mütemadiyen dinamik ve hareketlidir. Diğer ifadeyle; mekân hem toplumsal ilişkilerin ürünüdür hem de toplumsal ilişkileri belirler ve daha da önemlisi toplumsal ilişkiler üzerinde dönüştürücü bir potansiyele sahiptir.

Mekân, ekonomik hegemonya için birikim aracı olduğu kadar, iktidar aygıtı için de tahakküm, denetim ve gözetim aracıdır. (Foucault, [1977] 2007) Kapitalizmin kendini yenilemek ve çelişkilerinden sıyrılmak için "yaratıcı yıkım" ivmesiyle mekânı kullanması gibi, her iktidar hâkimiyet tarzını ve güç ilişkilerini mekânsal olarak inşa etme ihtiyacı duyar. Bu yüzden de mekânın, gücün sembolü ve denetim/gözetim aracı olarak siyasi amaçlarla düzenlenmesi söz konusudur (Foucault, [1977] 2007).

Sıklıkla mekân üzerindeki söz hakkının kimde olduğuna yönelik çatışmalı süreçler gündeme gelebilmektedir. İktidar ve sermaye araçları mekânı ele geçirip yeniden üretme ve mekânda yerleşme itkisiyle hareket etmekteyken, toplumsal mücadele alanı da mekânı yeniden temellük etme imkânlarını zorlamaktadır. Zira, Lefebvre'in ([1974] 2014) ifade ettiği gibi alternatif toplumsal tahayyüller ancak mekânlar doğurarak ve üreterek varlık kazanabilmektedir. (s. 413) Ve en nihayetinde "mekân" toplumsal hareketler için bir yol kazası değil, daha ziyade bir ölüm kalım meselesidir (s. 413).

Neoliberal ekonomi-politiğin mekânsal yaklaşımı neticesinde "mekân" bizatihi çatışma mahalline dönüşmüş ve aynı zamanda da politik yanı bilenmiştir. Bu sebeple de 2000'ler itibariyle sosyal hareketlerin en somut mekânsal pratiklerinden biri olarak yorumlayabileceğimiz işgal eylemi, toplumsal mücadelenin eylem repertuvarında da yeniden yorumlanmış şekillerde tekrar ön plana çıkmıştır.

İSTANBUL'DA "YAŞANAN MEKÂN"IN YİTİMİ

Tüm dünyada olduğu gibi, İstanbul'un kentsel ortak alanlarının da özellikle 2000'lerden itibaren artan bir ivmeyle neoliberal yeniden çitleme hareketine maruz kaldığı, doğal ve kentsel ortak mekânların büyük bir hızla tükenişe geçtiği artık yaygın şekilde bilinen olgulardan biri. Öyle ki İstanbul için kültürel, tarihî, toplumsal ya da ekolojik açıdan pek çok değer taşıyan ve "kolektif belleğin (Halbwachs, [1950] 2018)" kurucusu olan ortak mekânların yitimi son yirmi yıla damgasını vurmuş durumda. Emek Sineması'ndan Atatürk Kültür Merkezi'ne; Validebağ Korusu'ndan Narmanlı Han'a; kent bostanlarından/parklarından Kuzey Ormanları'na; Haydarpaşa Garı'ndan Sirkeci Garı'na kadar uzayan ve daha da uzatılabilecek örnekler sayılabilir. Tüm bu örnekler hem sermayenin birikim yöntemleri hem de iktidarın kendini mekânlar üzerinden kurma biçimleri konusunda bize bilgi veriyor.

Öte yandan iktidar ve neoliberal sermayenin bakışını çevirdiği çoğu kentsel ortak mekân, birer birer mücadele mekânına da dönüşüyor. Bu nedenle 2000'ler itibariyle toplumsal hareketlerin "ortak alan" mücadelesinden daha çok beslendiği ve ivme kazandığı bir dönemden bahsedebiliyoruz. Bir diğer ifadeyle, toplumsal hareketler alanının son yirmi yıldır politik bir koz olarak "mekân"ı gündemine daha fazla aldığını görebiliyoruz. Haydarpaşa Garı için süren 15 yıllık mücadele de böyle bir zemine oturuyor.

TASARLANMIŞ MEKÂN OLARAK HAYDARPAŞA

Neoliberal yeni çitleme hareketleri ile küreselleşme politikalarının İstanbul'un çehresinde yarattığı kabuk değişiminden Haydarpaşa Garı da nasibini aldı. 2004'ten günümüze uzanan süreçte Haydarpaşa Garı hakkında ardı arkası kesilmeyen ve türlü biçimlerde neşet eden "yeniden tasarlama atakları" söz konusu oldu.

Kökeni 1995'te Amerikan Booz & Allen Hamilton ve 2002'de Kanadalı CANAC firmasına yaptırılan, neoliberal çitlemeler altında değerlendirebileceğimiz "özelleştirme raporlarına" dayanan Haydarpaşa'da dönüşüm fikri; daha sonra Manhattan, Venedik ve Olimpiyat Oyunları konseptleriyle tasarlanan "mega prestij projeleri" ile sürdürüldü ve özellikle Marmaray projesi ile "kentsel yenileme söyleminin meşruluğu"na gizlendi. Geçtiğimiz yirmi yıl içinde Türkiye gündeminde değişen her konjonktürde yeni bir Haydarpaşa projesi su yüzüne çıkarıldı. Haydarpaşa'dan dünyanın en büyük ticaret merkezi, turizm merkezi, otel, tasarım merkezi, müze olması beklendi ve bunun için kâğıt üzerinde tekrar tekrar tasarılar yapıldı.

Tüm bu proje ve planlar, büyük yatırımcıların finansörlüğünde ünlü mimarlara Haydarpaşa'nın işlevi ve maksadıyla tutarsız bir şekilde sadece "değişim değeri" temelinde çizdirilirken; Haydarpaşa Garı, bir mega projeyle değilse bile "kentsel yenileme" söylemiyle meşruluğu sağlanan Marmaray projesi nedeniyle 2013'ten beri kullanıcılara tamamen kapatıldı. Haydarpaşa'da 2005'ten beri süren mücadele bu mega projelerin Haydarpaşa'yı doğrudan ve alenen dönüştürme girişimlerini büyük ölçüde engellemiş görünüyor. Doğrudan ve mega bir dönüşüm söz konusu olmadı, ama şimdi daha tali yollar denenmeye başlandı. Yenileme ve restorasyon nedeniyle yapılan işlemler kolayca eleştirilemezdi ve bu sırada Haydarpaşa toplumsal hayatın gündelik pratiklerinden kopartılarak, bir nevi unutturularak işlevsiz ve atıl biçimde gösterilebilirdi. Haydarpaşa Garı'nda, 2016'dan beri süren restorasyon çalışmalarına hâlâ devam edilmekte ve bu sürece bir de arkeolojik kazıların belirsiz durumu eklendi.

Her ne kadar 2016'da Haydarpaşa'nın gar olarak kalacağı resmî kurumlar tarafından açıklanmış olsa da bu konudaki dönüşüm fikrinin tamamen sönümlenmediğine geçtiğimiz sene bir kez

daha şahit olduk. 2019 Yerel Seçimleri öncesi İBB Başkanlığı'na aday olan Binali Yıldırım'ın Haydarpaşa'nın "tasarım merkezi" olacağına dair projesini açıklaması örneğinde olduğu gibi.

Geçtiğimiz Ekim ayında ise Türkiye Cumhuriyeti Devlet Demiryolları (TCDD), 5335 sayılı kanunun 32. maddesine dayanarak Haydarpaşa Garı ve Sirkeci Garı geri sahalarına ait yaklaşık 29 bin metrekarelik büyük bir alanın "gençlik, kültür, sanat ve etkinlik" işleviyle kullanılmak üzere ihale yoluyla kiraya verileceğini açıkladı. Düzenlenen ihalede İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) bünyesindeki şirketler birliği ile özel bir şirket sona kaldılar. Nitekim ihalenin ikinci ayağı İBB'ye haber verilmeksizin yapılarak, iki yıl önce kurulmuş olan Hezarfen Danışmanlık isimli özel şirkete verildi. Bu durum, temalı/prestijli mega projeler ya da topyekûn bir çitlemeden ziyade "parça parça bir çitleme" yapılmak istendiğine işaret ediyor. Bir diğer ifadeyle Haydarpaşa Garı'nın etrafını değiştirerek, çevresini kuşatarak parça parça dönüştürülebileceği tehlikesi gündeme gelmiş bulunuyor. (Elbette aynı tehlike Sirkeci Garı için de geçerli.)

Günümüzde Haydarpaşa Garı, 7 yıldır halka kapalı. İstanbul'un gündelik yaşam pratiklerine ve kentsel belleğe bu kadar yerleşmiş, Anadolu Yakası'nı Avrupa'ya, İstanbul'u Anadolu'ya bağlayan bu derece önemli bir hafıza mekânı, kullanıcıların elinden çekilip alındı. Pek çok insanın her gün işe ya da okula giderken kullandığı bu ulaşım mekânının yerine yeni pratikler inşa edildi. Trenle gelip karşıya geçmek Haydarpaşa'dan değil de boğazın serin sularının altında karanlık bir noktadan yapılır oldu, İstanbul'dan trene binmek ve bu şehre trenle gelmek bir hayale dönüştü. İnsanlar olan bitene hızla alışıyor; şimdilerde Marmaray denilen, eskinin banliyö tren hattını kullanan yolcuların Söğütlüçeşme'den Ayrılık Çeşmesi'ne giderken geçmişte bu güzergâhın kilit nok-

tası olan Haydarpaşa Garı belki de akıllarına dahi gelmiyor. Oysa İstanbul gibi tarihî bir şehrin, ona yakışır tarihî garlarını aslına uygun bir şekilde, yani illa ki ticari maya eklemeden, muhafaza etmesi kadar doğal bir şey olmamalı. Haydarpaşa Garı'nın İstanbul kent yaşamına kattığı kullanım değeri yine de önemini kaybetmedi ve bu değer hâlâ geri kazanılabilir.

MÜCADELENİN MEKÂNI

Gündelik yaşamda bir unutuş var gibi görünse de Haydarpaşa'nın mücadele mekânında, daha ziyade bir hatırlama ve yeniden inşa etme süreci söz konusu.

İstanbul'un kent çeperi ile merkezi arasında bir köprü görevi gören Haydarpaşa Garı, toplumun farklı kesimlerini bir araya getirebilme meziyetine sahip bir mekândı. Emekçi sınıfların, öğrencilerin, öğretmenlerin sıklıkla kullandığı banliyö trenlerinin uzandığı Haydarpaşa Garı, trenden inip vapura açılan merdivenleriyle, sadece görsel bir ziyafeti değil aynı zamanda toplumun hiyerarşik dizilimlerinin dışına çıkarak "yapıt ve kullanım değeri"ni[2] herkesin iştiraki ve deneyimine açıyordu.

Haydarpaşa, bir yandan gündelik yaşamın pratiklerini sıkıca kavramış bir mekânken, öte yandan eşzamanlı olarak yoğun bir çalışma hayatının ve demiryolu organizasyonun işlediği emek mekânı olma niteliği taşıyordu. Bu nedenle Haydarpaşa'nın iktidar tarafından kapatılması, öncelikle bu konudan doğrudan etkilenen demiryolcuları yani Haydarpaşa'da çalışan kesimleri etkiledi. Sonrasında ise demiryolcular ile mimarların örgütlenmesiyle, pek çok farklı kesimden oluşan kullanıcılar da mücadele hattının içine çekildi. Bu anlamıyla, 2005'te demiryolcular, Birleşik Taşımacılık Çalışanları Sendikası (BTS) ve Mimarlar Odası'nın öncülüğünde ve pek çok örgütün de bileşeni olarak kurulan Haydarpaşa Dayanışması mücadelesi, bünyesinde hem üreticiyi (demiryolcuları) hem tasarlayanları (mimar ve mühendisleri) hem de tüm çeşitliliğiyle (öğrenci, işçi, öğretmen, arkeolog, turizmci vb.) kullanıcıları barındıran nadir kentsel hareketlerden biridir. Bu anlamda az rastlanır biçimde kent mücadelesi ile emek mücadelesini bir araya getirebilen bir düzlemi örgütleyebilen Haydarpaşa Dayanışması, 15 yıllık direniş geçmişinin mirası ile renkli bir eylem repertuvarına sahip. Hem geleneksel hem de alternatif eylem türlerini barındıran bu repertuvar dâhilinde; imza kampanyalarından bildiri dağıtımına, konserli/şenlikli basın açıklamalarından meşaleli yürüyüşlere, Haydarpaşa'da tango ve dans gecelerinden müzik dinletilerine, Occupy Haydarpaşa'dan pazar ve perşembe nöbetlerine[3] kadar uzatılabilecek çeşitli protesto pratikleri bulunmaktadır.

Türkiye'nin son 15 yıllık diliminde içinden geçtiği farklı konjonktürlerden de (örneğin Gezi direnişi, OHAL dönemi ve seçimlerden) belirli ölçülerde etkilenmiş olan Haydarpaşa mücadelesi, türlü iniş çıkışlar yaşamış olsa da mücadeleyi sürekli bir mevcudiyete çevirmiş ve buna bağlı olarak kendine özgü bir mücadele belleğinin, mekânsal tasarrufun ve temellüğün üreticisi olmuştur.

Bu yazı kapsamında Haydarpaşa mücadelesinin eylem repertuvarından sadece Occupy hareketle-

2 Yapıt değeri, Lefebvre'in terminolojisine ait bir kavram olarak kullanılmıştır (Bkz. Lefebvre, H. ([1968] 2016). Şehir Hakkı, İstanbul: Sel Yayıncılık, s. 22-24.) Lefebvre için şehrin özü yaratıcılığa dayanan yapıt değerini barındırır ve yapıt değeri aynı zamanda kullanım değeri manasını taşır. Kullanım değeri kavramı esasen Karl Marx'ın teorisine dayanmaktadır. Herhangi bir şeyin yararlılığı, kullanım pratiği sırasında ortaya çıkan faydasına bağlı olarak kullanım değerinden söz edilebilir. Bununla birlikte kapitalist sistem bünyesinde kullanım değeri, aynı zamanda piyasaya göre parasal karşılığa işaret eden değişim değerinin taşıyıcılığını da üstlenebilir. Değişim değeri ise böylelikle kullanım değerini manipüle etme imkânına sahip olur. (Bkz. Marx, K. ([1867] 2011). *Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt I: Sermayenin Üretim Süreci*, İstanbul: Yordam, s. 50). Mekân teorisi açısından bakılırsa, neoliberalizm kent mekânındaki kullanım değerini değişim değeri aracılığıyla ele geçirir. Bu nedenle kentsel hareketler alıkoyulan kullanım değerini geri almayı amaçlamaktadır.

3 Haydarpaşa pazar nöbetlerinin ilk başladığı dönemde, 2012'de, perşembe günleri de benzer bir nöbet eylemi gerçekleştiriliyordu. Perşembe nöbetleri yaklaşık olarak 200 hafta boyunca sürmüştür. Bu eyleme başlanmasının nedeni Haydarpaşa'nın hâlâ açık olduğu zamanlarda iş çıkışı gardan geçen kitleye dokunabilmektir. Perşembe nöbetleri genellikle konserli, danslı veya dinletili olmak üzere şenlikli bir karakterle örgütlenmiştir. Perşembe nöbetleri bugün artık yapılmasa da Haydarpaşa Dayanışması, her pazar günü saat 13.00 ile 14.00 arasında gar önünde nöbet tutmaya devam etmektedir.

rine dair "işgal et" rüzgârının yaratıcı bir ivmeyle başlangıç momenti olduğu "pazar nöbetlerini" ele alacağım.

"OCCUPY"DAN "NÖBETLEŞE İŞGAL"E

Fatih Ekspresi, Haydarpaşa'dan Ankara'ya karlı bir gecede protesto ve gözyaşları eşliğinde uğurlanmıştı. O gece orada bulunanlar trenlerin uzun bir süre boyunca Haydarpaşa'ya geri gelmeyeceğini biliyorlardı. 31 Ocak 2012'de yapılan bu sefer İstanbul'dan Türkiye'ye açılan tüm anahat trenlerinin sonuncusu oldu. Haydarpaşa Garı'nın tüm trenlere (banliyö dâhil), vapurlara ve insanlara 2013'te veda edeceği duyuruldu. Bunun nedeni, mevcut tren raylarının yenilenmesi, hızlı trene uygun inşa edilmesi, yani Marmaray Projesi olarak gösterildi. 2 Şubat 2012'de dönemin İBB başkanı Kadir Topbaş, "Marmaray nedeniyle Haydarpaşa Garı'na artık ihtiyaç kalmadığını, garın fonksiyonunu yitirdiğini, Haydarpaşa'nın kültürel etkinliklerin de olduğu bir otel işleviyle kullanabileceğini" açıkladı. Haydarpaşa Garı'nı en az bir kere bile kullanmış birinin duyduğunda öfke dolacağı bir haberdi bu. Öte yandan Haydarpaşa Garı, 2010'de herkesin hafızasına kazınan dehşet bir yangın geçirmiştir. Tıpkı Marmaray gibi Haydarpaşa'yı işlevsizleştirmeye yaradığı düşünülen bu yangın da konunun birikimlerinden birini yaratmıştır.

Tüm bunlar üzerine Haydarpaşa Garı, bir grup insanın 5 Şubat 2012'de sosyal medya araçları üzerinden örgütlenmesiyle işgal edildi. Occupy Wall Street (Wall Street'i İşgal Et) hareketlerini ilham alan çevreci grupların –Occupy İstanbul ve Küresel Eylem Grubu gibi– arasında bir fikir olarak ortaya çıkan bu "Occupy Haydarpaşa (Ayaklan Haydarpaşa)" eylemine Haydarpaşa Dayanışması aktivistleri ve gar çalışanları da destek verdi.

Vurmalı çalgılar ve müzikler eşliğinde, dövizlerle, sloganlarla, hep bir ağızdan okunan açıklamayla, çevreden gelip geçen, kulak kesilen, merdivenlere oturup dinleyen insanlarla ve elbette güvenlik güçlerinin iştiraki ve bertaraf edilmesi ile geçen protestonun sonunda ortak bir karar alınarak bu eylemin her hafta sürdürülmesi kararlaştırıldı.

Bugün Haydarpaşa Dayanışması'nın 409 haftadır devam ettirdiği "pazar nöbetleri"nin başlangıcı işte bu "Occupy" protestosudur. 2011'de dünyanın çeşitli yerlerinde, Amerika'dan İspanya'ya, Yunanistan'dan İngiltere'ye hızla yayılmış olan Occupy (işgal) hareketine dair rüzgârın farklı bir mücadeleyle teması neticesinde, işgal pratiği biçim değiştirmiş ve mücadelenin yerel dinamiklerine özgü yorumuyla "nöbet" şekline dönüşmüştür. Bir diğer ifadeyle 2012'de örgütlenen Occupy Haydarpaşa protestosu, günümüzde 7 yıldır devam eden pazar nöbetlerinin ortaya çıkmasına itici bir kuvvet oluşturmuştur. Haydarpaşa Dayanışması aktivistleri tarafından nöbetleşe sahiplenilen bu protesto, ortaya çıkışı ve temel işlevlerinin paralel oluşu hasebiyle "nöbetleşe işgal" biçiminde de adlandırılabilir. Haydarpaşa'da gerçekleşen "pazar nöbetlerinin" bunca zaman sürdürülebilmesinin altında ise demiryolcu mesleğine özgü örgütlenme alışkanlıkları ve inadı ile Haydarpaşa mücadelesine dair belleğin ve dostlukların birleştirici potansiyeli yatmaktadır. Haydarpaşa eylemcileri, mücadele belleğine, ilişkilerine ve dostluğa sıkı sıkıya bağlıdırlar.

Nitekim ister işgal ister nöbet olarak adlandırılsın, eylemin amacı özünde iktidar ve sermaye araçları tarafından ele geçirilmiş olan yaşanan mekânı, "yeniden ele geçirme" hedefini barındırmaktadır.

Lefebvre ([1968] 2016), kenti yeniden ele geçirme girişiminin (işgal etmenin) tarihini Paris Komünü'ne kadar uzatmaktadır (s. 34). Temelde yapıt olarak inşa edilmiş olan şehrin kendisi, endüstri devri ve özellikle kapitalist sistemle birlikte renksiz bir "ürün"e dönüşmüştür. Bu noktadan itibaren kent bir "yapıt" olarak değil "ürün" şeklinde üretilmeye başlanmıştır (Lefebvre, [1974] 2014, s. 100-102). Yapıt değeri ise, kendinden münhasır değildir. Yapıt değerinin ortaya çıkması için "kullanıcının", yani "deneyimleyenin" ve dolayısıyla "kullanım değeri"nin olması gerekir. Nitekim kapitalist kent, bu yapıt değerini öldürüp yerine ürün değerini, bir başka deyişle "değişim değerini" koyduğundan, mekânın üretim sürecinde kullanım değeri ekseni yitirilmiştir. Bu durumda şehrin kullanım değerinden mahrum bıra-

kılan kesimler, bu yapıt değerinde olan şehri yeniden ele geçirme girişiminde bulunabilir. Mevcut girişim, şehri yeniden fethetme, yeniden inşa etme/yaratma süreçlerini de barındırabilir. Aslında, Lefebvre ([1968] 2016) bu girişime "kent hakkı" adını vermektedir. Çünkü Lefebvre'e göre kent hakkı bizatihi bir işgal ya da yeniden ele geçirme pratiğini içerir. Bu durumda söz konusu olan; yapıt ve kullanım değerinde olan şehrin ele geçirilmesi ve devamında ise bu şehrin "ortak yarara katkı" (Harvey, [1973] 2009) ilkesiyle ve kolektif bir biçimde yeniden şekillendirilmesine fiilen müdahil olma durumudur.

Haydarpaşa mücadelesine katılan eylemciler, bizatihi bu mekâna dair eskiden sahip oldukları ama ellerinden alınan yapıt ve kullanım değerinden (ve buna bağlı kolektif bellekten) mahrum bırakıldıkları için 7 yıldır her pazar günü gar önünde nöbet tutmaktadırlar.

Hâlâ işler olduğu zaman diliminden bakılırsa ve Haydarpaşa'nın şehir yaşamı ile kullanıcılar için anlamı düşünülürse; şehir içi ve dışında sunduğu raylı ulaşım imkânının toplumun mümkün mertebe en geniş kesimlerine açılabilen bir yelpazeye sahip olduğu görülebilir. Kocaeli-Gebze ile İstanbul kent merkezi arasında hem fiziki hem de toplumsal açıdan kurulu bir köprü niteliği taşımaktadır Haydarpaşa. Bu sayede, farklı toplumsal kesimlerin kent merkezini kullanımının önündeki eşitsiz koşulları minimize etmektedir. Yalnızca İstanbul sakini değil, Diyarbakır, Van ya da İzmir sakini de bu koşullardaki kullanım imkânından yararlanabilir. Bu anlamda Haydarpaşa'nın pek çok toplumsal kesim üzerinde eşitleyen ve kucaklayan bir imgesi vardır.

İstanbul kent yaşamında hemen her şeyin meta değerine göre kullanımı sınırlanmış olmasına karşın, Haydarpaşa'da kullanım ve yapıt değerinin oldukça geniş kesimlere açıldığı bir paylaşım düzlemi olduğunu söyleyebiliriz. Haydarpaşa'nın kendi mimari albenisi ve karakterinin yanı sıra, vapur ve tren gibi (şehri yaşamaya ve deneyimlemeye davet eden) kentsel belleğe yerleşmiş iki ulaşım aracının sentezini sunması onun yapıt değerini kullanım anlamıyla sunduğunu gösterir. Bu bağlamda Haydarpaşa ayrıştıran, dışlayan, girişlerin yasaklandığı ya da sınıflandırıldığı bir kentsel mekân özelliği arz etmez. Aksine Haydarpaşa herkese kapıdan içeri adım atma güvenini tesis edebilir, bu açıdan "bir araya getiren" türde mekânsal dokuya sahiptir. Haydarpaşa toplumsal bellekte "ortak" olan ve herkes tarafından paylaşılması mümkün olan bir mekân anlamı taşır. Toplumun kolektif belleğinde yer alan göç olgusu nedeniyle pek çok insanın İstanbul şehri ile kurduğu ilişkinin kilit noktasını Haydarpaşa oluşturur.[4] Aynı zamanda Haydarpaşa tarihinde önemli grevlere ve işçi sınıfı mücadelesine ev sahipliği yaptığından bu mekânın emek hareketiyle de hemhal olan bir belleği vardır.

Daha da çeşitlendirilebilecek olan tüm bu dinamiklerden motivasyon kazanan Haydarpaşa mücadelesi, neoliberal saikler doğrultusunda yasaklanmış gar mekânını, yeniden ele geçirip, eski canlılığıyla, temsil ettiği toplumsal mutabakat, karşılaşma ve diyalog mekânı niteliklerine kavuşturmanın mücadelesini vermektedir.

Haydarpaşa mücadelesinin eylem repertuvarındaki en başat öğelerden biri olan nöbetleşe işgal pratiğinin veya pazar nöbetlerinin mahiyetini tartışırken dikkat çekmek istediğim diğer nokta "süreklilik" konusu. "Toplumun dönüşümü, çoklu, çeşitli ve hatta çelişik çıkarlarıyla birlikte 'ilgililerin' sürekli müdahalesiyle mekânı temellük etmesini ve mekânın kolektif idaresini gerektirir; dolayısıyla, karşılaşmayı gerektirir" der[5] Lefebvre

4 Mazisinde bir nevi ev sahipliği yaptığı göç olgusu, Haydarpaşa Garı'nın kolektif bellekte bu imgeyle kurulu olmasına da sebebiyet vermiştir. Bu göç olgusuyla ilişkisi nedeniyle; hayatın bir noktasından diğerine geçiş anını sembolize eden ve bu belleğin kurulumunu sağlayan Haydarpaşa'ya bu dönüm noktasından geçen bireyler kendilerini sıkı sıkı bağlı hissederler. Kolektif belleğin, mekânsal bir çerçevede vuku bulduğunu söyleyen Halbwachs'ın ([1950] 2018) deyimiyle; kolektif belleğe yerleşmiş olan mekânsal imge yıkılmak istendiğinde mekâna dair yaşantıların "hatıralarına sahip bir insan, kendinden bir parçanın da o şeylerle birlikte öldüğünü hissedebilir ve onların geri kalan hayatında ona eşlik edemeyecek olmalarına üzülebilir" (s. 166). Bu noktada bireyler bu yıkılmak istenilen mekânsal imgeler için mücadele etmeye ve meseleye müdahil olmaya girişebilir.

5 Henri Lefebvre'in *Mekânın Üretimi*'nin (2014) Türkçe çevirisinde "temellük" sözcüğü yerine "uygun" ve "sahip çıkma" gibi sözcükler kullanılmıştır. Nitekim Fransız sosyal bilimlerinde "aprropriation de l'espace" şeklindeki kavramsal bir set olarak tartışılan bu konu Türkçede de daha derinlikli bir kavramsal karşılığa ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple Derya

([1974] 2014, s. 417). Burada kentsel hareketlerde "sürekli mevcudiyet" unsurunun önemi ortaya çıkar. Çünkü ilgililerin sürekli mevcudiyet unsuru "tesadüfî karşılaşmaları" ve mekânı temellük etmenin yeni biçimlerini yaratacak imkânları oluşturabilir.

Pazar nöbetlerinin sağlamış olduğu 7 yıllık "sürekli mevcudiyet" unsuru sayesinde Haydarpaşa bir mücadele alanı olarak yerel ve uluslararası düzeyde politik anlamda bir tesadüfler ve karşılaşmalar mekânına dönüşmüştür. Vapurda olduğu bir sırada Haydarpaşa'daki nöbeti görüp, vapurdan inerek eyleme katılan ve bugün hâlâ dayanışmayla bağlarını koparmamış pek çok mücadele anısı vardır. Bu bağlamda bu tesadüfî karşılaşmaların özneleri, Haydarpaşa mücadelesinin Belçika, Almanya, Küba ve Fransa gibi yerlere taşınmasına da vesile olmuştur.

Haydarpaşa mücadelesinin eylem repertuvarından ön plana çıkan bir diğer konu protestolarda görülen "şenlik" unsurudur. Mücadelenin serüvenine bakılırsa; bir yandan sendikal örgütlenmeyi ve sivil toplum alanını arkasına alan bir örgütlenme olarak Haydarpaşa Dayanışması, yeri geldiğinde geleneksel diyebileceğimiz eylem biçimlerinden –örneğin hukukî mücadele ya da imza kampanyası, yürüyüş gibi– yeri geldiğinde de danslı, tiyatrolu, çalgılı-müzikli, meşaleli pek çok alternatif eylem pratiğini de benimsemiştir. Haydarpaşa protestolarında görülen şenlik unsuru ile sanatsal paylaşımın rolünün mücadelenin toplumsal düzlemde dikkat çekici ve etkili bir şekilde örgütlenebilmesine –seslenmiş olduğu kesimleri genişletebilme imkânlarına– katkı sunduğu söylenebilir.

Haydarpaşa mücadelesinin eylem repertuvarında yer alan ve hareketin mekânsal tasarrufunu yansıtan pratikler olarak görebileceğimiz; tango geceleriyle, sergilerle, film gösterimleriyle, şarkılar ve türkülerle, sempozyumlarla ve şiir dinletileriyle Haydarpaşa'nın, kamusal olanın elinden, yani devletin güdümünden geçici de olsa sıyrılmasını sağlayan bir mücadele belleği birikmiştir. Bu anlamda belli bir sanatsal üretimin kolektif biçimdeki paylaşımı diyebileceğimiz söz konusu şenlikli eylemler, normal şartlarda bir ulaşım mekânı olan Haydarpaşa'yı verili kodlarının dışına çıkarmayı başararak, direniş, sanat ve eğlence formlarının buluşmasıyla mekânı farklı türden bir doldurma ve şekillendirme tarzını sergilemektedir (Savaşır, 2016).

Başka bir ifadeyle bahsi geçen şenlikli eylemler, iktidara veya sermayeye bağlı otoritelerin Haydarpaşa'daki tahakkümünü geçici de olsa askıya alarak, mekânı özgürleştirme ihtimalini aralar. Bu noktada mücadelenin (politikanın), sanatın, paylaşımın ve karşılaşmaların yaşandığı üçünü bir zeminin açılımı söz konusu olur. Yönetici ve kullanıcı ikiliği dışında olan bu üçüncü mekân (Soja, 1996), bizatihi eylemcilerin politik ve sanatsal ilişkilerle inşa ettikleri bir deneyimler yumağı gibidir. Böylece eylemciler, Haydarpaşa'nın alışılageldik kullanım çizgisine alternatif başka bir mekânsal deneyim yaratmış olurlar. Dolayısıyla şenlikli eylemlerin yarattığı bu atmosfer, mekânı alternatif bir şekilde temellük ve tahayyül etmenin imkânlarına dair potansiyeller sunabilir. Haydarpaşa mücadelesinin eylem repertuvarında yer alan nöbetleşe işgal pratiği, şenlik unsuru ve sürekli mevcudiyet ilkesi; neoliberal sistem tarafından kendi niteliğinden kopartılarak ıssızlaştırılmış olan bu mekânı, her şeye rağmen "yaşanan mekân" olarak tutmaya yaramaktadır. Böylelikle sadece kentsel ortak bir mekânın fiziki savunusu yapılmış olmaz, aynı zamanda Haydarpaşa'nın toplumun birbirinden farklı kesimlerinde temsil etmiş olduğu kolektif belleği de ayakta tutulmuş olur.

Sürekli mevcudiyet ve şenlik unsurlarıyla pazar nöbetlerinde (ve Haydarpaşa mücadelesinin eylem repertuvarında yer alan diğer pratiklerle birlikte) eylemcilerin deneyimleriyle inşa etmiş olduğu bu üçüncü mekân ya da mücadele mekânında, aynı zamanda alternatif bir mekân üretimi de gerçekleştirilir. Normal şartlar altında iktidar tarafından kapatılmış bir mekân olmasına rağmen eylemciler, 15 yıllık mücadeleleri boyunca ve hâlâ buradaki toplumsal ilişkiler dinamiğini canlı tutmaya devam etmektedir. Aktivistlerin geliştirmiş oldukları sıkı dostluk ve dayanışma iliş-

Fırat'ın ilgili makalesinde yer vermiş olduğu "temellük" çevirisinin kullanımı tercih edilmiştir. Bkz. Fırat, D. (2014). "Bellek, Uzam ve Mücadele". D. Fırat (Der.) içinde, *Sokağın Belleği: 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişi'ne Toplumsal Hareketler ve Kent Mekânı* (s. 7-43). Ankara: Dipnot Yayınları.

kileri hem her bireyin mücadeleye olan bağlılığını korumakta hem de mücadelenin sahiplendiği Haydarpaşa'da yeni mekânsal pratiklerin de yaratıcısı olmaktadır. İlkbahar ve sonbahar aylarında Haydarpaşa Garı'nın doğal kıyısında düzenlenen "mavi sandal" isimli piknik buluşmaları, doğumgünü kutlamaları, yılbaşı geceleri, kahvaltılar, birlikte düzenlenen seyahatler, Haydarpaşa korosu, eylemcilerin sahiplendikleri kedi Abbas Duman ve hamal Hasan[6] gibi semboller de mücadelenin mekânı yeniden tasarrufu, (yeniden) üretimi ve (yeniden) temellükü dâhilinde değerlendirilebilmektedir. Mücadeleye bağlı gelişen toplumsal ilişkilerin üretmiş olduğu bu temsiller, Lefebvre'in bahsettiği "temsil mekânını" (Lefebvre, [1974] 2014) ayakta tutmaya yaramaktadır.

Tüm bunlarla birlikte, 2005'ten günümüze örgütlenen yüzlerce eylem ile Haydarpaşa'yı "evi" olarak ilan etmiş olan bu direniş, yer aldığı mekâna nüfuz ederek, ona verili özellikleri dışında yeni nitelikler kazandırmaktadır. Mücadelenin 15 yıllık serüveniyle beraber kurulmuş olan ilişkiler, dostluklar, anılar, deneyimler ve paylaşımlar Haydarpaşa'ya da yansımakta ve kaçınılmaz biçimde onu şekillendirmektedir.

Eylemcilerden birinin de söylediği gibi, "Haydarpaşa'da herkesin hatırası vardır" ve bu ortak bellek birbirinden farklı kesimlerden gelen bireylerin ortak bir zeminde birlikte mücadele hattı örmesine sebep olmuştur. Haydarpaşa Garı'na duyulan çok çeşitli aidiyetler ve sahiplenme duygularının, bireyleri konuya müdahil olmaya çağırdığı görülmektedir. Kent ve emek mücadelesini birleştirdiği gibi alternatif eylem biçimlerini de bir araya getirebilen Haydarpaşa mücadelesi, tüm mekânsal tasarruf biçimleri ve mekânı temellük etme yollarıyla, yani mekân üretimiyle; alternatif bir mekânın, kullanım değeri, kent hakkı, ortak yarara katkı ve yaşanan mekân gibi ilkeler eşliğinde kurulabileceği yönünde düşünmemize işaret etmektedir. "Hayatı değiştirmek", "toplumu değiştirmek"... uygun bir mekân üretimi yoksa bunun hiçbir anlamı yoktur diyen Lefebvre'in ([1974] 2014, s. 87) sesini duyarsak eğer, alternatif mekân üretimi biçimlerini ve mekânı temellük etmenin farklı patikalarını daha fazla irdelememiz gerektiğini hatırlayabiliriz.

6 Haydarpaşa'da trenlerin olduğu zamanlarda hamallık yapan, bugün gar kapatıldığı için işsiz kalan hamal Hasan, her pazar günü devam eden Haydarpaşa nöbetlerine katılımını sürdürmektedir. Eylemciler hamal Hasan'ı dayanışmacı duygularla benimsemiş ve onu da mücadelenin bir parçası haline getirmişlerdir. Mücadelenin sevilen maskotlarından biri olan ve eylemciler tarafından Abbas Duman ismi verilen kedi ise geçtiğimiz zaman zarfında hayatını kaybetmiştir. Eylemciler, Abbas Duman anısına Durum Sanat Grubu'na onun bir heykelini yaptırmış ve 5 Ağustos 2018 tarihindeki 343. pazar nöbetinde heykelin açılışı gerçekleştirilerek gar restoranının önüne yerleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

Bachelard, G. ([1957] 1996). *Mekânın Poetikası*. İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Foucault, M. ([1977] 2007). İktidarın Gözü. *Seçme Yazılar 4* içinde, (s. 85-106). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Halbwachs, M. ([1950] 2018). *Kolektif Bellek*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Harvey, D. ([1973 2009). *Sosyal Adalet ve Şehir*. İstanbul: Metis Yayınları.

Harvey, D. ([1989] 2016). *Kent Deneyimi*. İstanbul: Sel yayıncılık.

Harvey, D. ([2003] 2004). *Yeni Emperyalizm*. İstanbul: Everest Yayınları.

Harvey, D. ([2012] 2013). *Asi Şehirler: Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru*. İstanbul: Metis Yayınları.

Lefebvre, H. ([1968] 2016). *Şehir Hakkı*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. ([1973] 1976). *The Survival of Capitalism: Reproduction of the Relations of Production*. New York: Allison & Busby.

Lefebvre, H. ([1974] 2000). La production de l'espace. Paris: Anthropos.

Lefebvre, H. ([1974] 2014). *Mekânın Üretimi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Marx, K. ([1867] 2011). *Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt I: Sermayenin Üretim Süreci*. İstanbul: Yordam.

Midnight Notes Collective. ([1990] 2014). Yeni Çitlemeler. Ö. Göztepe (Der.) içinde, *İlkel Birikim: Sermayenin Kaldıracı* (s. 278-297). Ankara: Nota Bene Yayınları.

Savaşır, G. (2016). Sanat ve Politika Ekseninde Mekân. *Dosya 37 - TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi*, 1-4.

Soja, E. W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Cambridge: Blackwell.

Tilly, C. ([2004] 2008). *Toplumsal Hareketler: 1768-2004*. İstanbul: Babil Yayınları.

Marşlı, rock'lı hareket sesleri

TAÇLI YAZICIOĞLU

Bir sokak lambası gecenin pusunu cılız bir sarılıkla ışıtıyor. Kimse yürümüyor o karanlıkta. Karşılıklı dizili 15-20 katlı apartmanlardan birinin açık penceresinden bir arya sesi duyuluyor. Vakit gece yarısı, kayıt uzaktan, yüksekçe bir kattaki telefonla yapılmış olsa da, şarkıyı söyleyen kadın sesinin karşı binalara çarpıp daha da gürleştiğini anlamamak imkânsız.

Burası Şili. Yoksulluğun kol gezdiği ülkede geçinmeyi giderek zorlaştıran hükümete karşı protestolar geçtiğimiz aylarda başladı. Devlet protestoculara yönelik şiddeti arttırdı, bu da ülkedeki eylemleri yaygınlaştırdı. Sonuçta sokağa çıkma yasağı ilân edildi. Sokağın boşluğunu müziğin doldurması bu yüzden. *Twitter*'da rastladığım o videoya çekilen bir arya, ama benim duyduğum başka bir şarkı, *Venceremos*: Biz kazanacağız.[1]

Venceremos'u çocukken dinleyip ezberlediğim zamanlarda, Allende'nin "Şarkısız devrim olamaz," sözünü henüz bilmiyordum, *Venceremos*'un 1970'lerin başından itibaren Şili'deki direnişin marşı olduğunu da. Ama Türkçe sözleri hep aklımda kaldı: "Şili'de halk bugün savaşıyor/Cesaret ve aklın gücüyle/Venceremos, kıralım zincirlerimizi." Bu şarkının hangi dilde söylendiği fark etmez; duyulduğunda, ama en çok bir ağızdan söylendiğinde, savunulan davanın kazanılmayacağı kimsenin aklının ucundan bile geçmez.

Venceremos sayesinde Şili'ye kendimi hep yakın buldum. Zaman içinde bizimkine nedense çok benzeyen demokrasi tarihini ve kültürünü de öğrendim. Ne zaman Şili'yle ilgili bir haber olsa, başka bir ülkeninkinden daha merakla okudum. Birkaç Şilili arkadaşım oldu, onları en baştan, örneğin Perulu arkadaşlarımdan daha yakın hissettim kendime.

* * *

1960'lar birçok farklı konuda olduğu gibi, toplumsal hareketlerin, ekonomik nedenlerden daha çok insan hakları, kadın hakları gibi insancıl amaçlara yönelerek doğalarını değiştirdiği yıllar oldu; kuramsal olarak incelenirken, başlarına yeni oldukları eklendi. Yeni toplumsal hareketlerin önemli kuramcıları,[2] bu hareketleri kültürel açıdan da incelemek gerektiğini mutlaka vurgulasalar da, toplumsalla kültüreli birbirlerinden ayırma geleneği devam etti; toplumsal hareketlerin aslında birer kültürel hareket de olduğu çoğu zaman göz ardı edildi.

Gerçekten de toplumsal hareketlerde, bir amaç uğruna toplanılır ve o amacın ne ölçüde gerçek-

1 Venceremos'un Türkçe sözlerinin kim tarafından yazıldığına dair kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün olmadı.

2 Özellikle Avrupa kanadı, örneğin, Touraine (1981), Melucci (1989).

leştiğine bakılır; hareketin atfedildiği, kapitalizm, emperyalizm, karizmatik liderler ve diğer bütün isimsiz evrensel kaynaklardan tek tek söz edilir, ancak nedense kültürün, özellikle de müziğin etkisi bir yerlerde denklemden çıkar. Oysa müzik, sadece toplumsal hareketlerin en önemli ögelerinden biri değildir, tek başına toplumsal hareket yaratma gücüne de sahiptir.

Toplumsal hareketler kodlarla ve sembolik anlamlarla oluşan semiotik bir kültürdür.[3] Bu kültürde bireyler yaptıkları yatırımın maddi ve manevi ödüllerini beklerler ve hareket içerisinde sürekli bunun karşılaştırmasını yaparken kimliklerini oluştururlar. Müzik birçok toplumsal alanda olduğu gibi, toplumsal hareketlerde de kimlik oluşumlarındaki en önemli katalizördür.[4]

Müzikle anlamlar ve değerler deşifre edilmesi güç kanallarla bizlere ulaşır, bizleri harekete geçirir. Müzik toplumsal olduğu kadar bireysel hafızalarımızın da mihenk taşıdır, ortamda bulunduğu halde görünmeyendir; düşünceleri yaşatır, ama çoğu zaman fark edilmez.

* * *

Berlin Duvarı yıkılalı tam 30 yıl olmuş. Her beşli ve onlu yıldönümlerinde anımsanır nedense bu olaylar, yazılar yazılır, fotoğraflara bakılır. Bunların nedense hiçbiri duvarın yıkılışında Doğu Almanya'daki rock gruplarının ne kadar önemli bir rol oynadığından, belki de en önemli belirleyicisi olduğundan söz etmez; hatta rock müziğin Doğu Avrupa'daki bütün totalitaryen rejimlerin –sistemdeki çatlakların görünür oluşundan çok önce– yıkılışlarına verdiği katkılardan da. Koskoca rejimleri yıkmak bir müzik türüne kalmaz diyorsanız, çok kısa hikâyesine göz atmakta fayda var:[5]

Doğu Almanya, zamanında Doğu Blok'unun baskıcı Stalinist versiyonla inşa edilmiş komünist ülkelerinden biriydi. Onlardan farkı, tek yumurta ikizlerinin sonradan birbirlerinden farklılaşması gibi garip bir hale sokulduğu, yanı başında duran antitezi Batı Almanya'nın komşusu olmasıydı. Aynı dil ve tarihe sahip, ama iki farklı ülke, giderek başkalaşan yaşamlar; kapitalizm mi yoksa komünizm mi daha iyidir sorusunun cevabının orada aranması; haliyle çok daha sert bir karşılaştırma.

Doğu Blok'undaki diğer komünist ülkelerde olduğu gibi, Doğu Almanya'da da kültür ve sanat politbüronun kontrolündedir ve rejime bulundukları katkıyla ölçülürler. Haliyle rock, tüm dünyayla eş zamanda, yani 60'ların ortasında, Doğu Almanya'da da yaygınlaşmaya başladığında, Komünist Parti, bu müzik türünün kapitalist Batı'nın dejenere kültürünü yaydığını söyleyerek yasaklamak için elinden geleni yapar. Yine de gitar, davul ve ses yükselteçlerinden başka bir malzemeye ihtiyaç duymayan rock müzisyenleri, o şarkı sözlerinden konserlere uzanan engizisyonvari sert kontrol ve baskıya karşın müzik yapmaya devam ederler.

'70'lerin başındaysa beklenmedik bir şey olur: Rock'ın yaygınlaşması denetlenemediği için politbüro giderek çoğalan rock gruplarının sadece "gençliğin dans müziği" yaptıklarını, bunda da bir sorun olmadığını ilan ediverir. Burada asıl gaye, rejimden uzaklaşmaya başlayan gençliği kazanmaktır. Gelgelelim bu kurnazlık, rock gruplarının muhalif tavırları yüzünden işe yaramaz. Çünkü politbüro şarkılardaki sadece eleştirel bağlama değil, devlet ideolojisini desteklemeyen hiçbir söze, diyelim şu bildiğimiz aşkla ilgili olanlara, eğer emekle ilişkilendirilmiyorsa, bir türlü tahammül edemez. O arada ülkenin en popüler rock grubu baskılara dayanamaz ve hatırı sayılır miktardaki hayranıyla birlikte vatandaşlıktan ve ülkeden ayrılır.

Devlet en büyük baş belasından kurtulduğuna sevinir. Kalan rock grupları için pahalı müzik sistemleri alır ve onlara mali desteğe başlar. Herkesin yıllarca sırada beklediği devletin ayrıcalıklı konutlarından ayarlar, yine sıraya girilen otomobilleri ve telefonları, o rejimde sağlanabilecek bütün lüksleri rock gruplarına dağıtmaya başlar. Burada amaç onları kapitalist konforculuğa kavuşturup hazcılık çukurunda depolitize olmalarını sağlamak, dahası

3 Melucci (1996).

4 Eyerman ve Jamison (1998) yeni toplumsal hareketlerdeki müzik yoluyla kimlik oluşumunun, farklı incelenmesi gerektiğini savunurlar.

5 Zamanın Doğu Almanya'sının önemli müzik eleştirmeni ve araştırmacısı Peter Wicke, bu müthiş hikâyenin sosyolojik ve kültürel boyutlarını çeşitli kitaplarda ve makalelerde anlatmıştır. Ben birkaçından yararlanarak kısalttım, her hikâye anlatan gibi biraz da kendim katkıda bulundum.

TAÇLI YAZICIOĞLU

kendilerinin desteğine muhtaç kılmaktır. Gerçekten de, bu formül işler, rock müzisyenleri, dinleyicilerine değil devlete bağlanırlar.

Ne var ki, şarkı sözlerindeki her kelime için tek tek hesap verme zulmü bitmez, dahası bu düzen '80'lere kadar bu şekilde sürer. Rock geleneğindeki başkaldırı geleneği yine de devam eder, müzisyenler sağlanan "kolaylıklara" karşın boş durmazlar, hesap vermelerine gerek kalmayacak metaforlarla şarkı sözü yazmayı öğrenirler.[6] Bu öyle bir hale gelir ki, halk ve devletin çatışması neredeyse o şarkı sözlerinin müzakeresinde cisimleşir. Rockçılar bu müzakerelerle güçlerinin farkına varıp azami bir şekilde kullanmaya başlarlar. Bu arada Batı'daki müzik prodüksiyon şirketleri Doğu Almanya'daki rock'ın ilerleyişini fark etmişlerdir, bazı gruplarla anlaşma yaparlar. Ekonomik krizle boğuşan devlet bu anlaşmalardan sağlanan dövize muhtaç hale gelince, Doğu Alman rockçıların pazarlık gücü daha da artar, hatta Batı Almanya'da piyasaya çıkan albümlerine diledikleri eleştirel sözü yazmaya başlarlar. Devletin rock üzerindeki kontrolü giderek azalır.

Devir SSCB'de Glasnost ve Perestroyka rüzgârları esmeye başladığı zamanlardır, fakat Doğu Alman devlet politikası bunları sert bir şekilde reddeder; önleyebilmek için de ülkedeki direnişin sesi olan rock'ı susturması hiç olmadığı kadar gereklidir. Bunun üzerine devlet, hem de dövize o kadar ihtiyaç duyulan günlerde, Bob Dylan, Bruce Springsteen, Depeche Mode gibi Batı kaynaklı rock müziğin popüler isimlerinin albümlerinin, diğer bir deyişle kapitalist metaların, ülkede satışına izin verir. Bu şekilde eski ve yeni rockçıların bölüneceği hesaplanmıştır ve bu plan işler; bekledikleri gibi daha genç nesil yeniyi yani Batı'yı ter-

6 Doğu Almanya'nın öyküsüne ek olarak Georg Simmel'in "Boyun eğmenin en baskıcı ve acımasız vakalarında bile, hatırı sayılır ölçüde bireysel özgürlük vardır," sözünü haklı çıkarırcasına birkaç örnek daha verilebilir. Örneğin SSCB'deki oluşan rock karşı kültürü, Cushman (1995).

cih edecektir. Yerli rock grupları hem hayranlarını hem de politik pazarlık güçlerini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Bu arada Batı Almanya'ya göçler hızlanır.

Tam ülkedeki muhalif rock yakasında her şey bitti diye düşünülürken, Doğu Almanya'nın kuruluşunun 40. yıldönümünde olan olur. Kalan rock gruplarından yüz tanesi birçok tehdide rağmen, Eylül 1989'da devlet aleyhtarı zehir zemberek bir bildiri yayımlarlar. Bu olay onlarla sınırlı kalmaz, ülkenin sanatçıları, entelektüelleri imzalamaya başlarlar. Ülkede kitlesel gözaltına alınmalar başlar. Bunun gerisi de artık tarihtir. Yaklaşık bir ay içerisinde Berlin Duvarı'nı ve Doğu Almanya'yı yıkan büyük bir direnişi başlatmıştır o bildiri.

İşin ironik yönlerinden birisi, Doğu Almanya'yla birlikte Doğu Alman rock'ının Batılı muadilleri ile rekabet edemeyerek ölmesidir. Öyle ki, ne rock tarihinden ne de Berlin Duvarı'nın yıkılışından söz edildiğinde, artık onun esamisi bile okunmaz.[7]

* * *

Toplumsal hareketler denince akla ilk gelen marşlardır ya da marş haline gelmiş şarkılar. Bu ezgilerin birçoğu yıllar içinde eskimezler tıpkı *Venceremos* gibi. Yaklaşık bir asırlık geçmişiyle, siyah köle-işçilerin *gospel*'i[8] olarak doğan ve yine 60'larda özgürlük arayışında olanların, haksızlık karşıtlarının marşı haline gelen *We Shall Overcome* (Üstesinden Geleceğiz) da zaman içinde evrilenlere eklenebilir.

Marş haline gelen şarkıların '60'lı ve '70'li yıllarda ortaya çıkmaları tesadüfle açıklanamaz artık. Bunlara bir de, Vietnam Savaşı'nın en kanlı zamanlarının başladığı, Amerika'daki ırkçılık karşıtı protestoların ve feminizm hareketlerinin hız kazandığı 1967'de, radyolarda dönmeye başlayan Aretha Franklin'in *R-E-S-P-E-C-T* şarkısı eklenir.[9] Saygı anlamına gelen *respect*, şarkıda harflerin kodlanmasıyla söylenen nakarattır da. On binlerce kişinin aynı anda kodladığı bu kelimenin yarattığı etki dalga dalga yayılır. Siyah gettolardan çıkan bu şarkı bir anda, ırkçılık karşıtı, kadın ve insan hakları savunucularının marşı haline gelir. Uzun soluklu teması ve ezgisiyle tam elli yıl sonra da, 2017'de, tüm dünyaya yayılan #metoo cinsel taciz ve saldırı karşıtı toplumsal hareketinin marşı olur.

Marş haline gelen şarkılardan en ilginci şüphesiz ki *Bella Ciao*'dur (Hoşça Kal Güzelim). 19. yüzyıla ait bu İtalyan halk şarkısı, siyasî direnişi tetikleyen anlamıyla küreselleşen belki de ilk marştır. Melodisinin gücü ve girdiği dillerde koruduğu Çav Bella nakaratı, yerli, bazen de yersiz zamanlarda onu duymamıza sebep olur. En son İspanyol *Netflix* dizisi *Casa del Papel*'de, darphaneyi soyarak, kontrol dışı para basan devletlere karşı bir direniş içerisinde olduklarını iddia eden ve nihayetinde birer halk kahramanı haline gelen soyguncuların kutlama şarkısı olarak gündeme geldi ve 2018'de dünyanın birçok ülkesinde pop müzik listelerine, hem de ön sıralardan girdi. *Çav Bella*, her iyi marş gibi kendini yıllar içinde yenilemiş, yeni nesillere sevdirmişti. *Çav Bella*'nın popülerliği, DJ'ler tarafından dans şarkısı haline getirilip çalınması, bundan sonra onun yeni bir toplumsal hareket başlatma gücünü eksiltir mi acaba? Biliriz ki, bazı ezgiler toplumsal hareketi sadece ateşler, sonra da unutulur gider.

Marş konusu açılmışken, kendini yenileyen ve bağlam değiştirerek söyleten *İzmir Marşı*'ndan da söz etmemek olmaz. Onun kadar güçlü melodili *Onuncu Yıl Marşı* yerine, biraz daha az militer ve daha melodik yapısıyla, kendi başına bir kültürel hareket yaratmış, düzen karşıtı bağlamların, milli bayramların, siyasî mitinglerin vazgeçilmez ezgisi olmuştur. Özelliği aynı Çav Bella gibi farklı bağlamlara kendini uydurabilmesidir, örneğin DJ

7 Peter Wicke, kapitalizmin iyiliği yüzünden değil, Stalinist yönetim şeklinin uzun vadede sürmesinin imkânsız oluşundan Doğu Blok'unun çözüldüğünü ısrarla vurgular.

8 19. yüzyılda *I'll Be Alright* (İyi Olacağım) olarak doğar; sonra bu 20. yüzyılın hemen başında *I'll Overcome Some Day* (Üstesinden Geleceğim) olur, üçüncü çoğul şahsa geçerken bir dilbilgisi hatası yapılır ama rivayete göre Pete Seeger tarafından düzeltilir ellilerin sonunda ve *We Shall Overcome* olur. *Venceremos* ve *Ciao Bella* gibi artık sadece doğum yerine ait olmayan şarkılardan biridir.

9 '60'ların başında, piyasanın ilk kez %42'si siyah müzisyenlerin eserlerinden oluşur (Garofolo 1992). Burada son kısımda söz ettiğim Attali'yi yine anmak gerekir. Müzikteki gelişmeler Amerika'daki ırkçılık karşıtı hareketin hem tetikleyicisi olmuştur hem de gelecekte nasıl olacağını önceden haber vermiştir.

TAÇLI YAZICIOĞLU

müziği haline gelmiş haliyle dans müziği gibi de kullanılmasıdır. Bugün protest sanatçılardan, klasik müzik orkestralarına, *İstiklâl Marşı* akabinde, sıklıkla muhalif partilerin dev amfilerinden yayılan kayıtlara eşlik eden kalabalıklarca söylenip durur. Birçok kesimden iktidara muhalif insanı, özellikle marşın nakaratının tekrar ettiği Mustafa Kemal sevgisi ve seküler devlete inanç altında toplayan *İzmir Marşı*, şu an için, bir toplumsal hareketi alıp götürecek güce erişmiştir.[10]

* * *

Rock, konser, festival, toplumsal hareket denilince 1969'da düzenlenen Woodstock'tan da biraz olsun söz etmek gerekir.[11] Woodstock, Vietnam Savaşı karşıtı, barış yanlısı binlerce kişiyi toplamış, kendince bir toplumsal hareket başlatmış, bir o kadar da hikâye yaratmıştır. Ama en çok, rock kültürüne karnavalvari düzeni eklemiş, sonrasında düzenlenecek olan yüzlerce rock festivaline ve konserine örnek oluşturmuştur. Woodstock'ın yarattığı geleneğin, Doğu Almanya'da bile politbüroya rock festivali düzenlettiğini, SSCB'de de benzer etkilerinin olduğunu ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, rock konserlerinde dans eden Rus devlet başkanlarına[12] rastlandığını yukarıdaki Doğu Almanya hikâyesi bittiyse de, buradan ekleyeyim.

Müziğin, daha doğrusu rock'ın, bir toplumsal hareketi başlatabileceğinin en önemli örneklerden

10 İzmir Marşı'nın detaylı bir incelemesi için: Elçin Aktoprak (2017), "İzmir Marşı", *Birikim* 335, 46-51.

11 Taçlı Yazıcıoğlu (2019), "Woodstock 'Ruhu'", *Birikim*, https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9625/woodstock-ruhu#.XdOKnUUzaRs.

12 Boris Yeltsin rock konserinde dans ederken fotoğrafı da çekilmiş, Alexander Zemlianichenko'nun Pulitzer Ödülünü kazandığı bu fotoğraf aynı aşağıda söz edilen Nobel töreni gibi, Yeltsin'in sahnede sanki acemice rock'n'roll yaptığı, yan tarafında sarışın mini etekli iki kadın vokalin bulunduğu incele incele bitmeyecek türden bir semiotik tablodur.

ikisini anmadan olmaz: İlki 1985'te Etiyopya'daki açlığı giderme amaçlı düzenlenen, dünyanın birçok yerinde, televizyonlardan canlı yayımlanan ve milyonlarca dolar bağış toplayan Live Aid konserleri. Live Aid'lerle ilgili, konserin daha çok sahneye çıkan müzisyenlerin albüm satışlarını arttırdığı gibi eleştirilere rastlansa da, bu nalıncı satırı hikâyesi, piyasanın söz konusu olduğu bütün etkinliklerde aynı şekilde işler. Yalnız unutmamak gerekir ki, rock zaten gücünü, doğumundan itibaren ortaya attığı ticari mi sanatsal mı sorusunun yarattığı gerilimden ve ticari yaklaşıma karşı görünerek dünyanın en kârlı müzik türlerinden biri olmasından alır. Live Aid'in topladığı paraların Etiyopya'nın durumuna dikkat çektiği, oradaki yoksulların birkaç öğün karnını doyurduğuna neredeyse herkes emindir ve bunun avuntusu çoğunluğa yeter. Konserlerin arkasında yer alan Bob Geldof'un sözü, kulağa illaki küpe olur: "Rock'n'roll günümüzün lingua franca'sıdır," yani dünyanın ortak dilidir. Hip-hop bugün, rock'ın bu ulvî konumunu zorlasa da, müziğin dünyanın ortak dili olduğuna artık sanki çok şüphe yok.

Live Aid'den üç yıl sonra, 1988'de düzenlenen apartheid karşıtı, Mandela'nın 70. Doğum günü konserleri ikinci örnek olabilir. Sahneye çıkan müzisyenlerin daha az ve popüler oluşu yüzünden, Live Aid kadar geniş kitlelere hitap edecek popülerliğe sahip olamamıştır. Ancak Nelson Mandela bu konserlerden hemen olmasa da 20 ay kadar sonra, ama hapishanede tam 27 yıl geçirdikten sonra salıverilmiştir, dahası kaç yüz yıllık, Güney Afrika'nın kara belası apartheid bitmiştir. Sonrasında da Mandela ülkenin başına geçmiştir. İnsaflı davranmak gerekirse, birkaç rock konseri yapsa yapsa ancak bu kadarını yapabilir.

Bu arada 2005'te, Live Aid ekibi, G8 ülkelerinde ve Güney Afrika'da Live8 konserlerini düzenledi. Live Aid için yapılanlara benzer eleştiriler Live8 için de yapıldı. Live8, "Yoksulluğu Tarihe Göm" sloganıyla hükümetlerin de desteğini alarak, daha iddialı ortaya çıkmıştı, farklı amaçta olduğunu söylüyordu. Neticede G8 ülkeleri sözlerinde durmadıkları için, müzik piyasasındaki diğer tüm *cover*'ların başına gelen onunkine de geldi, yoksulluk yerine kendisi tarihe gömüldü.

Küresel sermayeye karşı toplumsal hareket yaratmaya gönül vermiş, kendilerini aktivist olarak niteleyen bir grup genç tarafından organize edilmeye başlayan Barışarock da, rock'ın ticari olmaması gerektiği iddiasında, rock festivali geleneğini sürdüren bir girişimdi.[13] Rock'ın ülkemizde 2000'lerin ortasına doğru biraz geç bir zamanlamayla patlamasını fırsat bilen Coca-Cola 2003'te Rock'n Coke'u düzenlemeye başlayınca, Barışarock ilkin ona karşı aynı haftasonu, sonraki birkaç yıl da farklı zamanlarda düzenlenmiş, giriş ücretsiz yapılıp gönüllülük esasında ve neredeyse imece usulüyle, ülkedeki birçok rock ve protest grubun sahneye çıktığı bir rock festivali olarak ortaya çıkmıştı. Festival alanı sendika işçilerinden, iklim değişikliği aktivistlerine, feministlere, birçok farklı toplumsal kesimi ve hareketi içinde barındırdı. Nefesi Rock'n Coke'tan önce bitti gibi görülse de, etkilerinin izleri, en azından birleşince bir şeyler yapabilecek olmanın umudunu devam ettirdi. Yıllarca takip ettiğim festival katılımcılarına ve aktivistlerine, en son düzenlenen Barışarock'tan 5 yıl sonra, Gezi Hareketi sırasında rastlamak hiç sürpriz olmamıştı.[14]

* * *

2015 Nobel Ödülleri Töreni, Stockholm'ün büyük konser salonu. Işıklarla aydınlatılmış büyük ve şık sahnede, uzun kıvırcık saçları arkadan bağlanmış, Batı tarzı ama etnik motiflerle bezeli diz üstündeki elbisesiyle esmer genç bir kadın, Emel Mathlouthi daha önce böyle bir törende pek işitilmemiş bir dille, Arapça bir şarkı söylüyor. Arka tarafta, sarışınlıklarından Arap olmadıklarını çıkaracağımız bir koro, sözsüz mırıldanmalarıyla ona eşlik ediyor: *Kelmti Horra* (Benim Sözüm Özgürdür). Adeta göstergebilim laboratuvarı gibi olan bu tabloda ne çok simge ne çok kod vardır, çöz çöz bitmez. Söylediği şarkı, 2011'de bü-

13 Barışarock ve Rock'n Coke etnografisinden farklı mecralarda söz etmiştim. Bir tanesi de şu: Taçlı Yazıcıoğlu, (2018), "Rock, Adana, Freddie ve Müslüm", *Birikim*, https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9242/rock-adana-freddie-ve-muslum#.XdOuKUUzaRs.

14 Buradaki esas ilginç sorulardan biri, onca medya ve küresel piyasa gücünü arkasına alan, dünyanın en ünlü müzisyenlerini sahneye çıkarmaya çalışan Rock'n Coke'un neden bittiği olabilir.

TAÇLI YAZICIOĞLU

tün Arap Baharı'nı tetikleyen Tunus'taki ayaklanmaların iki marşından biri; diğeri El General'in, öfkesiyle belki de daha etkili, ancak öyle bir tören için yeterince şık olmayan hip hop şarkısı, *Rais Lebled* (Ülkenin Başkanı).

Arap Baharı'nın, Tunus'ta, Libya'da, Mısır'da ve Suriye'de yarattığı büyük değişimin her ülkede marş haline gelen şarkıları vardı, hükümetler düştü, diktatörler devrildi, iç savaşlar çıktı. Ancak sonra gelen dalga, Amerika'daki Occupy hareketleri, o kadar şanslı değillerdi.

Bir toplumsal hareketin, yarattığı bir kültür olmazsa hiçbir yere gidemeyeceği sözünü 2011'de Wall Street'teki Occupy Hareketi'nin başladığı sırada, müzisyenlerin ve sanatçıların da oraya toplanmaya başladığında daha sık duyar olmuştuk. Bu sözün, hareketlerle ilgili yolunda gitmeyen bir şeyleri haber verdiğiyse sonradan ortaya çıktı.

Occupy'daki ilginç durum şuydu: Amerika'daki her harekette dillere pelesenk olan şarkılardan hiçbiri, örneğin Bob Dylan'ın '68 kuşağını sürükleyen *Blowin' in The Wind*'i (Rüzgârda Esiyor) bile o sefer nostaljik havasını estirememiş, diğer eski popüler şarkıların *cover*'ları olsun, başka grupların yaptığı siyasi mesaj taşıyan ya da "protest" olan şarkılar olsun, hiçbiri bir işe yaramamıştı. Günler geçmiş, zaman daralmış, ancak hareketi birleştirecek şarkı bulunamamıştı. Nostaljinin işe yaramaması, Wall Street'teki kalabalığın yüksek teknoloji ve finans şirketlerinde çalışanlarından da oluşmasına ve onların biraz daha geleceğe dönük olmalarıyla da ilgili olabilirdi, ama bu sonucu değiştirmiyordu: Occupy'a bir marş bulunamadı. Destekçileri, madem bir marş yok, o zaman yeni bestelenen protest şarkılardan oluşan Occupy albümü çıkarıp bu durumu telafi edelim, dediler. Her şarkının bestecisi kendisininkinin direnişin marşı olacağını ümit ederek çalıştı, heyhat, Occupy'ın bir ağızdan söylenecek bir marşı yine ortaya çıkamadı. Kim bilir, belki de uzun so-

luklu olamamasının sebebi o marşının eksikliğiydi.[15] O arada bir de bütün dünyadan isyan şarkılarının toplandığı albüm de piyasaya sürüldü, hiçbiri tutmadı. Occupy'ı destekleyen gazete ve dergiler, son gayretle şarkı listeleri yayımladılar; hatta kendi kendilerini motive ettikleri bu durumu, tarih Occupy'ı yarattığı müzikle, kültürle anacak bile diyerek yüceltmeye çalıştılar; nafile... Toplumsal hareketler, zümrelerin değil halkın desteği ile yaygınlaşır. Samimiyetine inanılmayan hareket toplumsallaşamayabilir, diğer bir deyişle yeterince sesi çıkmayabilir.

Burada biraz daha ileri gidip, marşı bulunmayan hareketin uzun soluklu olamayacağını söylemek için belki henüz erken ama söylemeden de geçilemeyecek kadar önemli bir nokta. Belki de, o sıralar çok tekrar edildiği gibi zamanımızda toplumsal hareketlerin müziği, sosyal medyadır.

* * *

Toplumsal hareketlerin simgesel etkinliklerle bireylerin kendilerini tanımladığı alanlar oluşturmasını yakın tarihimizde Gezi Hareketi'nde gözlemlemiştik.

Ülke tarihinin kırılma noktalarından biri olan Gezi Hareketi'nin de bir marşı yoktu. Ama "Bulunur bir çare halk ayaktadır/Taksim yolunda barikattadır/Çapulcu musun vay vay" sözleriyle, Boğaziçi Üniversitesi Caz Korosu tarafından söylenen şarkısını, o zamanın en sevilen müzik enstrümanı olan tencere tavalarla, "Bu ne kibir, bu ne öfke/Yavaş gel yerler yaş" diyen Kardeş Türküler'i ve daha nice şarkılarını unutmak ne mümkün. Toplumsal hareketin yarattığı acıları mizah ve müzikle dindirmeye çalışmanın sesli anıları orada *YouTube*'da kaldı öylece, arada dinleyip o günleri yâd ettiğimiz. Fotoğraflardan daha mı çok dokunur bizlere müzikler? Ya bir direnişin uğruna kaybedilen canlar?

* * *

Devrimin şarkılarla değil de, sosyal medyayla daha çok tetiklendiği zamanlara geldik mi acaba? Kim bilir, belki de giderek parçalanan kültürleri yeni bir marş altında toplamak artık imkânsızdır. Kültürler bireyselleşirken, müzik yerinde mi sayacak?

Belki de Attali'nin kehaneti gerçekleşti bile: Müziğin bireyselleşerek parçalanmış zevklerin ifadesi haline gelmesi, bizlere gelecekte kültürlere de ne olacağını göstermiştir bile. Yine de bireysel hafızalarımızda neyin nasıl yer ettiğini, bir arya duyarken nasıl bir marşı dinliyormuş gibi hissettiğimizi, bunların bundan sonra ne işe yarayacağını, acaba bizlere kim anlatacak?

Sahi, *Susamam*'ın akıbeti ne olacak?

15 James McKinley, "At the Protests, The Message Lacks a Melody", 19/10/2011 tarihli *New York Times*.

KAYNAKÇA

Attali, Jacques (1985), *Gürültüden Müziğe*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Garofalo, Reebee der. (1992), *Rockin' the Boat, Mass Music and Mass Movements*, Cambridge: South End Press.

Eyerman, Ron ve Andrew Jamison (1998), *Music and Social Movements: Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cushman, Thomas, (1995), *Notes from Underground, Rock Music Counterculture in Russia*, SUNY Press: New York.

Melucci, Alberto (1989), *Nomads of the Present*, Philadelphia: Temple University Press.

— (1996), *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge: Cambridge University Press.

Touraine, Alaine (1981), *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, Cambridge: Cambridge University Press.

Yazıcıoğlu, Taçlı ve A. Fuat Fırat (2008), "Musical Effects: Glocal Identities and Consumer Activism," *Advances in Consumer Research*, 35, 576-583.

Wicke, Peter (1992), "Rock Music in East Germany, *Rockin' the Boat: Mass Music and Mass Movements*," Reebee Garofalo (der.), South End Press.

— (1995), *Rock Music: Culture, Aesthetics and Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sosyal volkanik kuşak içinde siyasal prekarya: Sarı Yelekliler

ALPHAN TELEK

> "Bu sabah beynim vahşi hayatta ihtiyaç duyulacak malzemeler listesiyle değil, 8. Mıntıka'daki ayaklanmayı nasıl organize ettikleriyle meşguldü. O kadar çok insan açıkça Capitol'e meydan okuyordu. Acaba planlı bir şey miydi, yoksa senelerin nefret ve tiksintisiyle birdenbire mi patlak vermişti?"
>
> – Suzanne Colins, *Ateşi Yakalamak*, 134

Suzanne Collins *Açlık Oyunları* serisinde önemli bir direnişi ve devrimi dile getiriyor. Söz konusu seri, eşitlik ve özgürlük karşısında politikalar üreten Capitol yönetimine karşı diğer mıntıkaların isyana nasıl başladığını, bunu nasıl sürdürdüğünü ve en nihayetinde adaletsiz yönetimi nasıl devirdiklerini edebi bir tahayyülle aktarıyor. Ancak Capitol ile diğer mıntıkalar arasındaki iktidar ve sömürü ilişkisini cani bir şekilde diğer mıntıkalara her yıl hatırlatmanın bir yolu olan *Açlık Oyunları*, bu kez 8. Mıntıka'dan Katniss Everdeen ve Peeta Mallark'ın samimiyetine ve insancıllıklarına takılır. İki gencin oyunlardaki kaderi ve sistemin kurallarına uymamaları bir anda Capitol ile mıntıkalar arasındaki sömürü ilişkisini yerle bir eden ve mıntıkalarda isyanı başlatan bir toplumsal olaya dönüşür.

Capitol'ün yıllar süren adaletsiz politikaları, bunun cisimleşmiş hali olan ve insanlardan çocuklarını zorla koparan ve onları öldüren oyunların açlık, sefalet ve sömürü yönü mıntıkalardaki insanlarda büyük bir öfke birikimine sebep olur ve insanlar sonunda ayağa kalkar. Ancak Katniss Everdeen'in yukarıdaki sözlerinden de anlayacağınız gibi, bu planlı mıdır yoksa yılların getirdiği tiksinti neticesinde kendiliğinden ve birdenbire mi oluşur, orası birçok kişi için bir muammadır.

Tıpkı bunun gibi Sarı Yeleklilerin 2018 Kasım'ında başlayan isyanlarının planlı veya kendiliğinden ve birdenbire gelişen bir hareket olup olmadığı uzun müddet tartışıldı. İnsanların aklında bunun gibi birçok soru belirdi: Bu harekete yön verenler iddia edildiği gibi faşistler mi? Hareketi oluşturanlar kimler? Bu bir işçi sınıfı hareketi mi? Bunlar pek çok aydının ve vatandaşın hareketle ilgili akla gelen ilk soruları.

Sarı Yelekliler kendisinden önce var olan toplumsal isyan hareketlerine rağmen tüm dünyaya yeni bir dönemin başladığını ilan eden önemli bir tarihsel aktör oldu. Harekete katılanların sınıfsal yönüyle ilgili tartışma henüz en az ilgi çeken kısım ancak en can alıcı tartışma burada başlıyor. O açıdan, bu yazıda Sarı Yelekliler hareketini, hangi siyasi ve toplumsal şartlar altında ortaya çıktıklarını, hareketin repertuvarını, hareketin kendisini, buna katılanların sınıfsal yönünü ve en nihayetinde dünya tarihindeki yerini tartışacağım.

Başlarken cevaplamamız gereken soru şu: İnkâr edilemez önemdeki bir sosyal hareket olarak tarihteki yerini alan, sadece Fransa'yı değil tüm dünyayı etkisi altına alan ve sosyal etkileri halen devam eden Sarı Yelekliler hareketi nedir ve nasıl başlamıştır? Ancak hareketi tartışmaya geçmeden önce bu harekete daha iyi bakmamızı sağlayan birkaç teorik lensi sizlerle paylaşacağım. Bunlardan ilki Karl Polanyi'nin *çifte hareket* kavramı. İkincisi kendi yazılarımda ileri sürdüğüm *sosyal*

volkanik kuşak.[1] Son olarak iki yıl önce *Open Democracy* sitesinde ortaya koyduğum *siyasal prekarya* kavramı.[2] Sarı Yelekliler hareketini bu üç nosyon etrafında ele alacağım. Öyleyse başlayalım. Adım 1: Polanyi ile Sarı Yelekliler arasında nasıl bir bağlantı bulunmakta?

POLANYI YENİDEN: ÇİFTE HAREKET

Ünlü Macar siyasal iktisatçı Karl Polanyi'nin kapitalizm ve toplum arasındaki ilişkisellik ile ilgili kavramları ve düşünsel yaklaşımı günümüz kapitalizminin işleyişi ve yarattığı toplumsal etkileri çerçeveleme açısından önemli bir bakış sağlıyor. Polanyi 1943'te yazdığı *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri) adlı kitabında kapitalizm ve toplum ilişkisi ile ilgili temel kavramlarını en geniş biçimiyle sunuyor. Burada kullandığı kavramlardan biri de çifte hareket (double *movement*).

Polanyi'ye göre, kapitalizm sadece ekonomik kurumları, ekonomik ilişkileri ve işleyişi dönüştüren bir sistem değildir. Bu aynı zamanda, toplumsal, siyasal ve kültürel kodlarımızı da değiştiren, onun tabiriyle dönüştüren bir sistemdir. Polanyi kapitalizmin esas mantığının toprak, emek ve parayı metalaştırıp piyasada satılabilir bir ürün konumuna getirerek bunlardan servet birikimi devşirmek olduğunu söyler. Ona göre, bu üç öğe insanlık tarihinde kapitalizme kadar kâr ve servet elde edilmesi amacıyla kullanılmamıştır. Tabii bu durum bir bütün olarak kültürel davranışları ve siyasal yönelimleri de şekillendiren bir toplumsal dönüşüm yaratır. Onun tabiriyle bunların metalaştığı toplum piyasa toplumudur ve bu toplum kendi toplumsal ilişkilerini ve sınıfsal yapısını da yaratır. Kısacası kökeninde metalaşmayı barındıran kapitalizm gündelik hayatı tüm değerleriyle birlikte yeniden inşa eder.

Polanyi'ye göre kapitalizm toplumsal dönüşümlerle birlikte kendine uygun doğa-insan-toplum ilişkisini toplumun kalbine yerleştirirken (*embeddedness*), toplumun değerlerini de altüst eder. Bu, çifte hareketin ilk veçhesidir. Kapitalizm hareket eder ve hareket ederken uzun yıllarda oluşmuş sosyal ve bireysel değerleri yok eder.

Öte yandan, kapitalizmin bu ilk hareketi karşısında toplumlar ve toplumların parçası olan bireyler sessiz ve pasif durumda kalmaz. Nasıl ki kapitalizm mevcut teknolojik altyapıdan ve toplumsal fenomenlerden etkilenerek kendini yeniliyorsa, toplumun kendisi de bunlardan yararlanarak –iradi ya da iradi olmaksızın– kendini, değerlerini ve gündelik hayatını korumaya alır, bir başka deyişle kendini savunur. Bu da çifte hareketin ikinci veçhesidir. Polanyi'ye göre bu iki hareket –çifte hareket– tarihi meydana getiren pratikleri oluşturur.

Sarı Yelekliler hareketinin kapitalizmin son 40 yıldaki piyasacı ivmesi karşısında toplumsal bir savunu (sosyal patlama formunda şekillenmiştir) olduğunu düşünüyorum. Bir başka deyişle Sarı Yelekliler ve bunun türdeşi olan günümüz sosyal patlamaları kapitalizmin ivmesi karşısında bir tür öz-savunma refleksidir, iradi değildir çünkü patlama anında ya da sonrasında hareketi yönlendiren ne bir fikir ne de bir örgütlenme bulunmaktadır. İradi bir yönü olmayan (bilinçli olarak tasarlanmamış), lidersiz, dağınık ve birdenbire gelişen bir sosyal olaydır. Bunu aşağıda daha detaylı ele alacağım. Ancak buna geçmeden önce Polanyi'den bir başka ekleme yapmalıyım. Bu aynı zamanda elinizdeki makalenin başlığına adını veren yaklaşımı oluşturuyor.

Polanyi çok açık bir şekilde yazmasa da kitabında şu nokta gayet iyi gözlemlenir: Kapitalizm çifte hareketin oluşturduğu tepkilerle evrimleşir ve belirli döngüler izler. Bu döngü aşırı piyasacı yönelimle, regüle edilmiş (kontrol altındaki) bir piyasa yapısı altında salınım gösterir. Aradaki salınım gerçekleştiğinde toplumlarda büyük değişimler meydana gelir. Ancak bu değişimler kapitalizmin kendi içindeki denge ve var olma mücadelesinden ileri gelir. Yepyeni bir teknolojik buluşun kapitalizmden farklı ve başka bir sisteme yönelik büyük dönüşümün temelini hazırlaması ise başka bir durum.

Sözgelimi, kapitalizm A noktasından (bulunduğu verili an) yola çıktığında yönünü her zaman B noktası olarak kabul eder. Her şeyin ortak

1 https://www.evrensel.net/haber/389830/akademisyen-alphan-telek-dunya-bir-donusum-caginda-ve-sistem-catirdiyor

2 https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/political-precariat/

bir şekilde paylaşıldığı ve piyasaların kâr ve servet konusu olmaktan çok insanların refahını sağlamakla meşgul olduğu D noktasına gitmeyi asla düşünmez. Ancak yine de kapitalizm bu yol üzerinde pürüzlerle karşılaşır ve bu yönünün şiddetini ve ivmesini değiştirir. Bu yüzden kendine yeni bir rota çizer. Bu da onun için C noktası olur. Çifte hareketi imgelerle bu şekilde açıklayabiliriz. A noktası kapitalizm için verili andır. B noktası ise varmak istediği ideal piyasacı sistemdir. C noktası ise toplumsal tepki ve mücadele sonucunda geldiği regüle edilen ve sınırlandığı noktadır.

Ancak kapitalizm mevcut tepkinin kendini getirdiği C noktasında çok da kalmak istemeyecektir. Bu isteklilik onu güdüleyen servet birikimi ve kurmak istediği efendi-köle ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Burada kapitalizmin varmak istediği B noktasının hiçbir şekilde denetlenmeyen ve tamamıyla kâr ve servet hırsının hakim olduğu iyi yönetilen bir modern kapitalist toplum olduğunu düşünün. Öyle ki bu toplumda kapitalistler ve şirketler istediği gibi kâr elde edip istediği gibi yönetebilir. Efendi-köle ilişkisinin yeniden üretiminin garantiye alınabildiği bu tür bir toplum yapısı ve ilişkiler ağı kapitalizmin mutlak suretle kendi ideali olan B noktasında yaratmak istediği toplumdur. Ancak toplumun bu haksız ve adilane olmayan toplum projesine itirazları ve mücadelesi sayesinde kapitalizm belirli zaman dilimleri içerisinde C noktasına gitmek zorunda kalır. Burası ise her iki tarafın da kendi idealinden uzak ancak bir toplumsal uzlaşı ortamını az da olsa yansıtan bir geçiçi barış dönemi ve mekânı olan, sosyal eşitliğin önemsendiği düzen ya da türevleridir. Bir başka deyişle C noktası kontrol edilen piyasaların ve refahın az da olsa aşağıya aktarıldığı bir geçiş dönemidir. Bu dönem aynı zamanda siyasal özgürlüklerin ve halkın siyasete katılımının çeşitlendiği ve artış gösterdiği bir zamansallık ve mekânsallık anlamına gelir.

Ancak kapitalizm ve ilişkiler ağı bu noktada kalmak istemeyip bir zaman sonra tekrar B noktasına gitmek ister. C noktasındayken, toplumun toplumu savunan dernekler, sol ve sosyal demokrat partiler gibi unsurları da toplumu D noktasına ulaştırmak isteyen yollar denerler. Bu bir kargaşa ortamı yaratır. Ancak bir süre sonra mevcut güçlüler hâkim gelerek toplumu yeniden B nokta-

sına yönlendirir. Bu noktadan sonra tahmin edileceği gibi eğer yeni bir teknolojik atılım ve yeni bir sosyal olaylar kuşağı yoksa toplum yeniden tepki verecektir. İşte Polanyi'nin görüşünde bu tür bir döngüsellik hakimdir.

Kapitalizmin döngüler halinde kendini sınırlandıracağı ve sonra yeniden yaygınlaştıracağı dönemler olduğunu ima eder. Bu yönüyle Polanyi'nin teorisi döngüseldir. Bu döngüler birçok kriz kuramcısının görüşleriyle de uyum halindedir. Kapitalizmin üretim ve finansal yapısından ötürü krizsiz yaşayamayacağını biliyoruz. Polanyi'nin yaklaşımında da, kapitalizmin uzun zaman dilimleri içerisinde yapısal bir dönüşüm olmadan yaşayamayacağını görüyoruz. 20. yüzyıl yarihine baktığımızda bu döngülerin kırk yıllık süreçler halinde kendini tekrarladığına şahit oluyoruz. 1915 ila 1945 piyasacı dönem; 1945-1980 arası kapitalizmin sınırlandırıldığı dönem; 1980 sonrası piyasanın hakim kılınmaya çalışıldığı neoliberal dönem. Piyasa idealizmi ile toplumsal savunu arasında oluşan bir salınım var.

Marx'ın tarihsel ilerlemeci çizgisinden ziyade, burada döngüsel bir çizgi var. Açıkçası bu çok daha akla yatkın bir bakış. Tarihi ilerlemeci ontolojiden çıkarıp döngüselci zeminde değerlendirmek daha makul. Ancak burada tarihsel kırılmalar hesaba katılmıyor. Bunların döngüleri kırabileceği unutulmamalı. Bir başka deyişle döngüsel tezde sıkışıp kalmışlık yoktur, büyük toplumsal fenomenler döngüleri kırıp yeni sistemik döngüler sağlayabilir. O açıdan Polanyi'nin yaklaşımı belirli bir sistemi yani kapitalizmi ve onun periyodik dönüşümlerini değerlendirirken çok iyi ama sistemik dönüşümlerde eksik kalabilir.

Eklemek istediğim nokta kapitalizmin son 40 yıllık döngüsünün sona ermekte olduğu ve Sarı Yelekliler'de gördüğümüz patlamanın bu döngünün sona ermesi için önemli bir karşı çıkış ve tepki olduğu iddiasıdır. Bunları birazdan ayrıntılı ele alacağım. Ancak şimdi bir başka kavrama bakmamız gerekiyor: Sosyal volkanik kuşak.

SOSYAL VOLKANİK KUŞAK

Kapitalizmin hareketi karşısında toplumların tepki verdiğini artık biliyoruz: Çifte hareket kuramı. Bazen toplumsal aktörlerin bilinçli ve istemli iradesiyle bazen ise kendiliğinden gelişen süreçlerle. Toplumlar pasif ve edilgen değiller. Piyasacı modelin ağırlıkta olduğu ya da gerçekleştirilmek istendiği A ile B noktası arasında bu çoğunlukla kendiliğinden patlamalar yoluyla olurken, C noktasında ve bunun etrafında çoğunlukla örgütlenme özgürlüğü sayesinde toplumun iradi yollarla bunu gerçekleştirdiğini düşünebiliriz.

Kapitalizmin regüle edildiği dönemlerde toplumsal karşı çıkışın ve örgütlenmenin yolları çok daha açık olurken, piyasacı dönemlerde ve türevlerinde toplum tepkisini ifade edebilecek bir yapı bulamıyor ve zaman içinde toplumsal hislerini biriktiriyor. Bu birikim bir noktada patlıyor ve toplumsal hareketler meydana geliyor. Sosyal volkanik kuşak nosyonu ara dönemleri (A ve B arası ya da B döneminde sosyal baskı karşısında duyulan enerjinin birikmesi sonucunda oluşan durum) nitelemek için kullandığım bir kavram.

Peki nedir sosyal volkanik kuşak? Burada doğal fenomenlere başvurarak, volkan ve deprem oluşumlarını referans noktası olarak ele alıyorum. Deprem ile volkan patlamalarının sebebi benzerdir. Dünya üzerinde büyük dönüşümler yaratan bu iki fenomenin oluşabilmesi için yerin altında uzun yıllar yerkürenin merkezî unsurları olan kaya parçaları arasında büyük enerji birikimleri meydana gelir. Bu enerji birikiminin sebebi dünyanın sıcak çekirdeğinin yerküre ile arasındaki alanı ısıtması sonucunda kaya parçalarının yer değiştirme isteğidir. Sıkışık durumda olan kayalar ve kaya parçaları bir süre sonra birbirleri üzerinde gerilim oluşturur. Bu ise kaya parçaları üzerinde büyük bir strese sebep olur. Bu stres (gerginlik) zamanla birikir ve sonunda bir kırılma anıyla ortaya büyük bir enerji çıkar. İşte bu enerji çıkışı etraftaki kaya parçaları üzerinde büyük bir deprem olarak hissedilir.

Ancak öte yandan volkanik yanardağlarda buna ek olarak dünyanın çekirdeğinden kaynaklanan magma sıvısı bazen bu tektonik plakaları hareket ettirir ve kendine çıkış yapacak bir yer arar. Bunun haricinde magmadan salınan gazın aşırı birikmesiyle birlikte büyük bir basınç meydana gelir. Bu basınç kendine bir çıkış bileti arar ve yer-

kürenin çatlaklarından sızarak çoğu zaman volkanik tüplerin olduğu noktada yerkürenin dışına çıkar. Bu büyük bir patlama anıdır. Bu açıdan hem depremler hem de volkanik patlamaların oluşumunda çok farklı unsurların zaman içinde baskılanmasından oluşan bir gerginlik bulunmaktadır. Enerjinin bir noktada çıkış yaptığı ve büyük etkilerde bulunduğu doğal fenomenler meydana gelir. Sosyal hareketlerin ve patlamaların da böylesi bir doğası bulunmakta.

Ancak dünyanın oluşum döneminde dünyanın çekirdeği bugünkünden çok daha sıcaktı. Bu açıdan volkanik patlamalar bir ya da birkaç bölgeye ait değildi. Bir bütün olarak yerkürenin altı o kadar sıcak ve hareketliydi ki volkanların nerede patlayacağı belli olmuyor ve aynı anda pek çok yerde çıkış yapabiliyordu. Dünyanın evrimleşmesinde ve günümüzdeki halini almasında bu volkanik kuşağın büyük bir etkisi olduğunu bilim insanları kabul ediyorlar.

Tıpkı bunun gibi, bugünün sosyal hareketlerini son 40 yıldır dayatılan ekonomik ve sosyal politikalar karşısında biriken toplumsal enerjinin patlaması olarak görüyorum. Dahası, bu çıkışlar kendine sadece bir ya da birkaç noktada değil birçok noktada çıkış buluyor. Tıpkı milyarlarca yıl önce dünyanın patlayan volkanik kuşaklar dönemini andırırcasına bugün bir sosyal volkanik kuşakla karşıyayız. Dünyanın iklimini ve bugününü geçmişteki volkanlar nasıl etkilediyse, bugünün sosyal patlamaları da geleceğin dünyasının kodlarını ortaya koyacaklar. İyimserlik yapmıyorum. 2008 ile 2013 arasında meydana gelen sosyal patlamalarda –ki Türkiye bunu Gezi olarak yaşadı– hükümetler son derece güçlüydüler ve eylemler karşısında direnebilmişlerdi. Ancak bugün 2017 sonunda başlayan ve yepyeni bir kuşağa işaret eden eylemlerde hükümetler son derece güçsüz ve kırılgan bir haldeler. Bugünkü sosyal hareket kuşağı, hükümetleri ve kapitalizmin işleyişini yeni bir döngüye sokacak güce erişmiş durumdalar.

2017 sonunda İran ve Tunus'ta daha çok asgari ücretle geçinen, gündelik hayatlarında ekonomik adaletsizliği yaşayanların başlattığı ve domine ettiği sosyal patlama kuşağının en önemlilerinden birisi şüphesiz Sarı Yelekliler hareketi oldu. Bu kuşağın içinde Ermenistan'da geçen yıl yapılan eylemleri de sayabiliriz. Yolsuzluk, rant ve yoksulluk karşıtı eylemler sonunda Ermenistan'a yıllardır hükmeden Sarkisyan hükümeti düştü. Eylemciler yönetimi aldılar. 2018 sonunda Sudan'da başlayan ekmek isyanlarında, halk 1989'dan bu yana yönetimi elinde tutan diktatör Ömer El-Beşir'i devirdi. Beşir bugün 30 yıldır baskıyla yönettiği ülkesinde, siyasal mahkûmları yolladığı ve rejiminin sembolü haline gelen hapishanede kara para aklamak ve terörü finanse etmekten yargılanmayı bekliyor. Cezayir'de bu yılın Şubat ayında öğrencilerin yoğun olarak yer aldığı eylemler sonrasında 21 yıldır Cezayir'de Devlet Başkanı olarak görev yapan Abdülaziz Buteflika istifa etmek zorunda kaldı. Ancak eylemciler Buteflika'nın gitmesi yetmez, bütün rejim gitmeli diye eylemlerine halen devam ediyorlar. Lübnan'da son olarak, Başbakan Saad Hariri insanların yoksulluk ve yolsuzluk karşıtı protestoları sonucunda kısa sürede istifa etmek zorunda kaldı. Dahası pek çok vakada hükümetler neoliberal önlemlerin tam aksi yönde sosyal adalet önlemleriyle insanları teskin etmeye çalışıyorlar. Lübnan'da bu yapılmak isteniyor.

Neoliberal modelin Latin Amerika'daki timsali olarak gösterilen Şili'de metro biletlerine yapılan zam sonrası ayaklanan insanlar kısa sürede hükümete geri adım attırdılar. Devlet Başkanı Sebastien Pinera özür dilemek zorunda kaldı. Pinera sizin durumunuzu anlamaktaki vizyonsuzluğumuzdan dolayı özür dileriz dedi. Bununla birlikte emekli maaşlarına zam, asgari ücrete zam, zenginlerin vergilendirilmesi gibi sosyal adalet önlemlerinin alındığı bir program da gündeme alındı. Ancak insanlar yine de çok öfkeli ve bu tür ufak reform girişimleriyle teskin olmuş değiller. Eylemler halen devam ediyor. Fransa, Azerbaycan, Hong Kong, Hindistan, İspanya'da da benzer eylemler bulunmakta. Bu bize bir sosyal volkanik kuşağın içerisinde olduğumuzu ve yıllardır biriken baskının kendini büyük enerji boşaltması olarak ortaya koyduğunu gösteriyor. İnsanlar ufak reformlarla teskin olmayacaklar. İyi de neden? Bunun için bir başka kavrama daha bakmalıyız: Siyasal Prekarya.

BÖYLE BUYURDU ZERDÜŞT: SİYASAL PREKARYA

İnsanlar teskin olmayacaklar çünkü söz konusu protestolardaki talepleri ufak birkaç önlem değil. Sosyal volkanik kuşaklar, toplumsal dönüşüm dönemleri olarak da adlandırılabilir. Karl Polanyi'nin döngülerinin böylesi kuşaklar ya da dönemlerde ortaya çıktığını düşünebiliriz. Bir geçiş söz konusu ve döngünün başlaması son derece şiddetli oluyor. Belki de çifte hareketin en ivmeli olduğu zaman dilimi bu geçiş dönemleri. O yüzden sosyal karışıklığın bu dönemlerde yükselişe geçtğini görüyoruz. Ancak bu ara geçiş dönemleri bazen sanıldığından çok daha büyük etkiler ve sonuçlar taşıyabilir. İçinde bulunduğumuz sosyal volkanik kuşağa katılanların kim olduğu, neyi temsil ve talep ettiği sorularını mutlak suretle ele almalıyız. Bu noktada söz konusu sosyal volkanik kuşağı harekete geçiren çekirdeğin son 40 yıldır artan küreselleşme ve teknolojinin imkânları ile birlikte tüm üretim ve dağıtım yapısını değiştirdiği fikrini tartışmamız lazım.

İnternet ve bilgisayar teknolojisinin gelişmesi insanlığa daha önce katmadığı bir hız kazandırdı. Ünlü Fransız aydın Paul Virilio günümüzde küreselleşmenin en önemli bileşenlerinden birinin süper-sonik hız olduğunu belirtiyor. Ancak söz konusu hızlılık bireysel ya da sosyal refah için değil zenginleri daha da zenginleştirecek ve serveti ellerinde toplamalarını sağlayacak ekonomik büyüme ve elit yönetimi için kullanılıyor. Söz konusu ekonomik büyüme en zengin %1'in büyümesini sağlarken, geriye kalanların özellikle kürenin %90'ının güvencesizlik derdiyle boğuşmasına sebep oluyor. Mevcut teknolojik altyapı ve yeni şehirleşme biçimleri ile üretimin değişen yapısı kapitalizmin kurduğu ilişki biçiminin küresel seviyede yer değiştirmesini sağlarken, küresel zaman anlayışı doğdu. Derin dönüşümler yaşadık. Bunun sonucunda ortaya yepyeni bir sınıfsal yapının çıktığını düşündürecek bilgi ve veriye sahibiz. İngiliz ekonomist Guy Standing yeni toplum yapısının yedi sınıftan oluştuğunu ve bunların içinde prekarya (güvencesizler sınıfı) adını verdiği toplumsal sınıfın toplumda giderek büyüdüğüne işaret ediyor.[3]

Bu konuda yapmış olduğum çalışmalarda söz konusu sınıfın işyerinde, devletle kurduğu ilişkilerde, kaynaklara erişimde/erişimsizlikte, siyasal düşünme tarzında ve bireysel/toplumsal hislerinde ortaklaştığını görme fırsatım oldu. Bir sınıfı sınıf yapan unsurlar o sınıfın gündelik hayattaki ortaklaşmaları üzerindeki potansiyeline ve yine buradaki eylem/eyleme biçimi, eylemsizlik ve eylem kararlarına dayandığı gibi ortak hislerine dayanır. Yukarıda bahsettiğim tüm sosyal patlamaların katılımcılarına, taleplerine ve diline bakacak olursanız, ortaklaştıklarını ve ortak hislerle ayaklandıklarını görebilirsiniz. Bu açıdan yukarıdaki söz konusu sosyal patlamaların prekaryanın tarih sahnesindeki ilk çıkışlarını oluşturduğunu düşünüyorum. Yine de birbirlerinden ve adlarından haberleri yok.

Ancak bir sınıfı kâğıt üzerinde var olmaktan çıkarıp gerçek anlamda kendini bilen ve kendi için sınıf yapan unsur Pierre Bourdieu'nun de dediği gibi daha çok dış müdahaleye yani aydınların ve siyasal partilerin gücüne bağlıdır. Bu açıdan prekarya sınıfı kâğıt üzerinde ortaklaşmasını yaşamış olmasına rağmen halen birbirini tanımıyor ancak bu son sosyal çıkışlar ile birlikte ortaklığını görüyor olmalı. Görmese de aydınlara ve siyasal partilere düşen rol bu ortaklığı söz konusu sınıfın üyelerine anlatıp, ortak bir programla onları birleştirmek ve yeni gelişen sınıfa uygun adil ve eşit şartların sunulmasını sağlayacak siyasi mücadele hattını belirlemektir. Çağımızda aydınların siyasi görevleri arasında bu ortaklığı ortaya çıkarmanın ve insanlara hatırlatmanın önemli bir payı var. Öyleyse siyasal mücadele fikri ve hattı prekaryanın taleplerinin ortaklaşmasında ve kendini tanımasında son derece elzem. Bu yüzden iki yıl önce *Open Democracy* sitesinde kaleme aldığım yazıda *political precariat* (siyasal prekarya) kavramını ileri sürdüm.

Siyasal prekarya kendisi üzerinde dayatılan siyasi, sosyal ve ekonomik politikaları reddedip kendi özgürleştirici toplumsal projesini ortaya koyan bir toplumsal varlıktır. Ancak bunun için bir ilk karşı çıkış gerekmektedir. Mevcut sosyal

3 Guy Standing, *Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf*, çev. Ergin Bulut, İletişim Yayınları, (5. Baskı) 2019.

volkanik kuşak bu kez prekaryaya ve onun siyasallaşmaya başlayan haline ait görünmekte. Sarı Yelekliler bu kavramları test etmek için ideal bir alan. Bu makalede ona bakacağız.

Teorik perspektifimi özetleyecek olursam, kapitalizmin kendisi toplumsal olaylar ve teknolojik gelişmelerle belirleniyor. Bu bazen sistemin kendisinin dönüşmesini sağlayan bir minvalde dahi olabilir. Ancak sistemsel –kapitalizm içi– değişimlerin döngüsel bir yol izlediğini görüyoruz. Bu ise çifte hareketin ilksel kısmını oluşturuyor. Ancak ikinci olarak, toplum buna bir tepki koyuyor ve tarihsel pratikler ve çatışmalar oluşuyor. Kapitalizmin denetlenmek istemediği ve ideal kapitalizmi kurmak istediği dönemlerde ise büyük toplumsal enerji birikiyor ve mevcut örgütsüzlük altında büyük sosyal patlamalar coğrafya fark etmeksizin meydana geliyor. Sosyal volkanik kuşak bu şekilde oluşuyor. İçinde bulunduğumuz sosyal volkanik kuşak ise yeni teknolojik gelişim ve toplumsal olayların neticesinde gelişen yeni sınıf prekaryanın taleplerini yansıtıyor. Bir başka açıdan bakacak olduğumuzda, yeni sosyal volkanik kuşak siyasal prekaryanın ilk karşı çıkışları olarak kendini gösteriyor.

SARI YELEKLİLER HAREKETİ NASIL BAŞLADI?

Sarı Yelekliler eylemlerine 17 Kasım 2018'de başladılar. Eylemler ilginç bir şekilde daha önce Fransa'da yaşanmış sosyal patlamalardaki gibi şehir merkezlerinde değil şehir dışında banliyö olarak adlandırılan yerlerde başladı. Bu gibi yerleri kafanızda daha iyi canlandırmanız açısından İstanbul'u bilenler için Tuzla, Gebze ya da Silivri örneklerini verebilirim. Fransa'nın banliyö noktaları şehrin içinde yer almayan ancak şehirle bağlantısı olan bölgelerden oluşuyor.

Fransa'da 2017'den bu yana yönetimde olan Fransa Cumhurbaşkanı Emmauel Macron hükümetinin akaryakıt fiyatlarına zam yapacağını açıklamasının ardından banliyölerde yaşayan ve daha önce çoğunlukla hiçbir politik eyleme katılmamış insanlar trafik kavşaklarında bir araya geldiler eylem yapmaya başladılar. İnsanlar akaryakıt zammını protesto ediyorlardı. Peki neden Sarı Yelek?

Fransa'da araçların trafiğe çıkmadan önce araçta bulundurulması zorunlu olan bazı eşyalar vardır. Bunlardan biri de trafikte kaza gibi olağandışı bir durum gerçekleştiğinde insanların görünmesi için giymeleri gereken sarı yelekler. Bir başka deyişle sarı yelek Fransa'da araba sahibi olan her bireyin arabasında zorunlu olarak bulundurması gereken bir giysi.

FACEBOOK, TWITTER VE ACTE

İnsanlar çoğunlukla *facebook* üzerinden örgütlenerek ve birbirlerine haber vererek yaşadıkları yerin yakınlarındaki kavşaklarda buluştular. Sarı yeleklerini giydiler ve zammı protesto etmeye başladılar. Küçük yerlerde *facebook* üzerinden örgütlenmenin önemli bir yanı bulunuyor. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: *Twitter*'daki etkileşim ve yayılım ile *facebook*taki birbirinden çok farklı çizgiler izliyor. *Twitter* daha makro bir etkileşim ağı sunup hem ulusal hem de küresel seviyede iletişim kurmanın önemli bir yolunu sunuyor. Ancak *facebook* çoğunlukla aile üyelerinin, akrabaların, komşuların ve semtdaşların iletişiminin daha yoğun olduğu bir yer. Bu yüzden *facebook* sosyal hareketlerde yerel örgütlenmeyi çok hızlı sağlayan bir unsur. Sarı Yelekliler arasında eylemler başladığında çokça vakit geçiren Fransız sosyolog Benoit Coquard da eylemcilerin *facebook* üzerinde kurdukları güven ilişkisinin daha sonra barikatlara eylem olarak yansıdığının altını çiziyor. Hatta hareketin daha sonra oluşturulan 42 maddelik talep listesi facebook üzerindeki gruplarda şekillendi ve oylandı. Şunu da hatırlatmak lazım, sosyal patlamanın kıvılcımları *facebook* üzerinde şekillendi ama hareket bir kere patladıktan sonra *twitter* bunu hem ulusal hem de küresel seviyeye taşıyarak hareketin doğasının, taleplerinin ve varlığının küresel meşruiyet kazanmasını sağladı. *Facebook* ile *twitter* kullanımı günümüz sosyal hareketlerinin ayrılmaz bir parçası olarak kendini Sarı Yelekliler'de de gösteriyor.

Sarı Yelekliler'in etkili olmasındaki bir sebep de Paris giriş çıkışındaki banliyölerde bulunanların yolları kesmesi oldu. 17 Kasım'da başlayan eylemler Fransa içinde giderek yayıldı. Kentliler ve eğitimliler öncelikle bu eylemlere mesafeli yaklaştılar ama bir süre sonra kentlerde de sarı yelekle-

rini giyen insanlar hükümetin akaryakıt zammına –ama sadece ona değil– tepki duyarak Macron hükümetine karşı sokaklarda savaştılar. Eylemler özellikle 2018 Aralık'ta ve Ocak 2019'da katılım açısından büyük artış gösterdi. Sarı Yelekliler bir anda dünya gündemine oturdular. Herkes onları konuşmaya başladı. Hatta Bulgaristan, Hollanda, Belçika, Almanya gibi pek çok ülkede sarı yelek giyen insanlar hükümetleri protesto ettiler. Hiçbiri Fransa'daki gibi olmadı.

Sarı Yelekliler her Cumartesi kent meydanlarında toplanıp Macron hükümetini protesto ediyorlar ve buna da *acte* (eylem) diyorlar. Birçok *acte* yapıldı. Bu yazının kaleme alındığı hafta 52. *acte* 9 Kasım'da gerçekleştirildi. Harekete katılanların sayısı elbetteki birinci ile son *acte* arasında azalma gösterdi. Bunun son derece normal olduğunu düşünüyorum. Örgütsüz ve lidersiz olan bir hareket –hangi fikirlere dayandıklarını dahi bilmiyorlar, sadece gündelik hayatlarını daha da rahatlatacak önlemleri seslendirebiliyorlar– bir süre sonra diğer birçok sosyal hareket gibi form değiştirdi ve etkisini yitirdi. Öte yandan bu eylemlerde bugüne kadar 11 kişi hayatını kaybetti, 4000 kişi yaralandı. Yaralananlar arasında gözlerini kaybedenler var. *Reuters* bunların sayısının 23 olduğunu belirtiyor.[4] Gözlerini kaybedenler polislerin biber gazlarını havaya değil kendilerine doğru sıkmasından dolayı söz konusu yaralanmayı yaşamış durumdalar. Sonuç olarak hareket akaryakıt zammını Macron hükümetine geri aldırmayı başardı. Sarı Yelekliler hareketi en genel hatlarıyla bu şekilde özetlenebilir. Ancak Karl Marx'ın da altını çizdiği üzere görüntü ile öz aynı olsaydı bilime gerek kalmazdı. Şimdi hareketin nedenleri ve doğası üzerine odaklanalım. O zaman akaryakıt zammının harekete katılanlar için sadece bardağı taşıran son damla olduğunu anlayabiliriz. Tepki ve talepler bundan çok daha fazlasına işaret ediyor.

BARDAĞI TAŞIRAN SON DAMLA

Son birkaç yıldır büyük bir sosyal volkanik kuşağın içerisinde olduğumuzu yukarıda vurgulamıştım. 2017'nin sonunda İran ve Tunus'ta başlayan sosyal protestolar bir süre sonra Fransa'ya ulaştı. Şimdiyse Şili, Lübnan, Çin, Azerbaycan, Hindistan gibi yerlere ulaşmış durumda. Özellikle çok geniş katılımlı sosyal hareketlilik gözlemlediğimiz Şili ve Lübnan gibi örneklerde dahi bir metafor çokça kullanılıyor: Bardağı taşıran son damla. Bu durum Şili'de metro biletlerine yapılan zam için, Lübnan'da *WhatsApp* üzerine konan vergi için söyleniyor. Öte yandan, Sarı Yelekliler için bardağı taşıran son damla ise akaryakıta yapılan zam olmuştu.

Eylemlere katılan Sarı Yelekliler için sembolleşmiş pek çok isimden biri olan Fransız siyahî kadın vatandaş ve iki çocuk annesi Priscilla Ludosky akaryakıt zammı için "bardağı taşıran son damla" demişti.[5] Priscilla'nın sözleri adeta hareketin neden ayaklandığı üzerine çok iyi bir özet gibi: "Bizi vergilendirme ve yönetme tarzınızı değiştirin." Evet siyasetbilimi bilmeyen ya da yüksek eğitim almamış bir vatandaş meselenin özüne böylesine dokunabiliyor. "Bizi yönetme tarzınızı değiştirin, bizim esas meselemiz bu" diyor. Peki ne oldu da bardak doldu? İşte bu noktada Polanyi'nin çifte hareket kavramının ilk veçhesinin Fransa'da ne kadar geçerli olduğunu görürüz. Piyasacı yönelim son 40 yıldır tüm dünyada olduğu gibi Fransa'yı da iliklerine kadar sarmış ve toplumsal tüm değerlerle oynamıştır. Buna neoliberal dönem diyoruz. Polanyi'nin çifte hareketinin ilk veçhesinin günümüz görüngüsüdür. Son 40 yıldır devam etmektedir.

Neoliberalizm politikacılar tarafından gündelik hayata sirayet ettirilmek üzere yasalar ve tüzüklerle desteklenir, devreye sokulur. Bu eşitsiz bir oyunun kurumsallaştırılmasından başka bir şey değildir. Ancak tıpkı belirli eğilimlerin –popülizm gibi– belirli coğrafya ve mekânlarda daha şiddetli yaşanması gibi neoliberalizm de belirli zaman aralıklarında kurumsal yapının başındaki hükümet ve kişilere ve onların finans ve sermaye dünyasıyla kurduğu ilişkinin niteliğine göre çeşitli dereceler gösterebiliyor. Sözgelimi Türkiye ya da Şili piyasacı

4 https://medyascope.tv/2019/04/23/sari-yelekliler-hareketinde-polis-mudahaleleri-sonrasi-gozunu-kaybeden-23-eylemci-var-cocuklarimin-gelecegi-icin-oradaydim/

5 https://medyascope.tv/2018/11/30/fransayi-sarsan-sari-yeleklilerden-priscilla-vergilendirme-tarzi-degissin-ve-vatandas-meclisi-kurulsun-cunku-politikacilara-guvenmiyoruz/

ivmeye askerî dikta rejimleri tarafından geçirildi. Bu keskin ve radikal bir piyasacı yönetimin toplumsal bütün savunma odaklarını ezdikten sonra getirilmesi süreci. Ancak Fransa böylesi bir dikta dönemini yaşamadı. O yüzden Fransa'da halen toplumu savunabilen kurumlar, siyaset yapım mekanizmaları, sendikalar ya da organizasyonlar mevcut. Etkileri giderek azalıyor ama mevcutlar.

Bu yüzden çifte hareketin ilk veçhesi Fransa'da parça parça uygulandı ve uygulanıyor. Servetin büyük kısmını elinde tutan küresel elitlerin Fransa'da hızlı bir neoliberalleştirme/piyasalaştırma istediğini varsayabiliriz. Bu Nicholas Sarkozy ile 2000'li yıllarda denendi ancak tam olarak başarılı olunamadı. Hemen ardından sosyal demokrat François Hollande geldi ancak Hollande döneminde dahi neoliberal önlemler alınırken yeterli ivme sağlanamadı. Fakat 2017'de Avrupa'yı düştüğü popülizm batağından çıkaracak parlak çocuk olarak gösterilen ve parlatılan Emmanuel Macron dönemindeki kadar sefih ve hızlı piyasacı dönemler hiçbirinde atılmamış olabilir. Macron son 40 yıldır küresel elitlerin ve Fransa'da konumlanmış sermayenin Fransa için en çok talep ettiği siyasal kişilik olmalı. İnsanlara hızlıca söylediği yalanlar ve aşırı pragmatik tavrı onu finansal sermayenin bir numaralı siyasal unsuru haline getiriyor. *Netflix*'te Macron üzerine yapılan belgeselde Macron'un seçildikten sonra finansal sermaye temsilcilerine gidip Fransa'yla ilgili ne yapılması gerektiğini onlara sorduklarını görüyoruz ve büyük bir memnuniyetle bunları uygulayacağını da yine aynı belgeselde görebiliyoruz. Macron, Hollande döneminde ekonomi bakanıydı. Kendisi daha önce de küresel elitlerden biri olan Rotschild ailesinin bankası olan Rotschild Bankası'nda çalışıyordu.

Macron finansal politikaların dünyanın en zengin %1'i tarafından nasıl şekillendirildiğini birinci elden gören, deneyimleyen ve bunu normal kabul eden biri. Öte yandan onlarla birlikte çalıştığı için, %99'un yani halkın sorunları karşısında duyarsızlaşmış biri. Bu duyarsızlığı başına büyük belalar açtı, bunlara geleceğiz. Ancak 2017'ye gelindiğinde Macron'un Cumhurbaşkanı olmasının sebebi kendi yarattığı havadan çok, ülkenin aşırı sağcı siyasal aktör Ulusal Cephe Lideri Marine Le Pen karşısında çıkaracak hiçbir aday bulamamasıydı. Macron genç bir lider olarak bu ortamda sıyrıldı ve kendi kurduğu *En Marche* hareketinin lideri olarak 2017 Cumhurbaşkanlığı Seçimleri'ne girdi. Bu seçimlerin ilk turunda oyların %25'ini aldı ancak en yakın üç rakibinin oyları da %20 civarındaydı. Kısacası Macron'un daha seçildiği günlerde abartıldığı kadar büyük bir desteği yoktu. Ancak ikinci turda Le Pen karşısında galip geldi.

Fakat Macron göreve başlar başlamaz, Nicholas Sarkozy'nin dahi adım atmaya çekindiği neoliberal reformlara girişti. Bunlardan en önemlisi Fransızların çalışma saatini arttıran, işten çıkarmayı daha kolay hale getiren *Code du Travail* yani çalışma yasasıdır. Bununla birlikte Macron'un Başbakanı Edouard Philippe ile birlikte kamusal hizmetleri kısmaya yönelik politikalarına devam ettiği görüldü. Bunlar arasında bazı bölgelerde ulaşım sağlık ya da eğitim hizmetlerini azaltma ya da özele bırakma hevesliliği öne çıkıyor. Ayrıca yabancı öğrencilerin harçlarının arttırılması, öğrencilere verilen ev kirası desteklerinin kesilmesi, asgari ücretin yükseltilmemesi gibi temel bazı durumlar da söz konusu. Öte yandan Macron demokrasi kahramanı olarak gelmiş olsa da, ülkesini tıpkı günümüzün popülistlerinin yaptığı gibi kararnamelerle yönetmeye çalışıyor. Bu ise meclisi etkisizleştiriyor. İnsanları ve siyasal partileri siyasal süreçlerin dışında bırakıyor. Macron ayrıca servet vergisine son verdi. Kısacası, Macron çok kısa bir süre içerisinde ülkesinin iktisadi ve siyasi politikalarını güvencesizleri korumak için değil zenginleri korumak için kullandı.

Bununla birlikte Macron'un kameralar önünde defalarca kez işsizleri, sosyal yardım alanları aşağılaması insanlarda kibirli Macron imajını oluşturdu. Bunlardan birinde Macron'un işsizlik konusunda şikayet eden gençlere "bakın caddenin karşısına geçsem şurada hemen iş bulurum" diye dalga geçtiği görülüyor. Bütün bunlar Macron'un popülaritesini düşürdüğü gibi ona karşı büyük bir öfke birikimine sebep oldu. Öte yandan şunu da eklemek gerekir ki Macron Fransa'da en zengin %1'i ve küresel elitleri temsil eden biri haline geldi. Dolayısıyla ona duyulan öfke aynı zaman-

da eşitsizliği ve dışlamayı şiar edinmiş elitlerin ve yöneticilerin sistemine duyulan öfkeyi temsil etmektedir.

Ancak aynı Macron tüm dünyada iklim krizine karşı mücadelenin başını çekenlerden biri olarak da kendini öne çıkardı. Aslında bu tip siyasetçilere ya da aktörlere bir isim veriliyor: Neoliberal ilericiler. Hem piyasacılar hem de iklim krizi ya da kadın hakları gibi konularda özgürlükçü yaklaşımı savunuyorlar. ABD eski Başkanı Barack Obama da bu siyasetçilerden biri olarak görülüyordu. Ancak piyasalarla bu derece iç içe geçmiş figürlerin özgürlükçü sözleri anlamını yitiriyor. Bugün Macron'un Fransa'daki popülaritesi oldukça düşük, bu durum yeterince ispat sağlıyor. Macron iklim kriziyle baş edecek uluslararası kurum ve kuruluşlarla yakından çalışıyor. Öyle ki göreve geldikten sonra Paris İklim Zirvesi'ni düzenledi. Dünyanın yeşil enerjiye geçmesi ve küresel ısınmanın belli bir derecede kalması için önderlik yapıyor gibi görünüyor. Buna karşı önlemleri arasında akaryakıta zam yapması da bulunuyor. Ona göre, akaryakıta yapılan zam, insanları fosil yakıttan uzaklaştıracak. İşte insanlara ikiyüzlü gelen bu. Fosil yakıtı önemli oranda kullanan fabrikalar ya da elit yaşam tarzının vergilendirilmemesi söz konusuyken insanların hayatında son derece önemli bir yeri olan arabaları ortadan kaldırma söz konusu olduğunda Fransız yoksulları ayaklandılar. Bunu açıklayacağım. Ancak Macron gibilere şunu hatırlatmak lazım, ekonomik büyüme masalını yıllardır tüm dünyaya haykıranlar dünyayı kirlettiler. Zarar sosyalleşirken yararı onlar topladı. Şimdiyse, zarardan doğan zararı yine sosyalleştirip bunun yeşil enerji gibi bol kârlı yatırımlarını kendilerine ayırmak istiyorlar. Ancak oyun bu kez tutmadı. Çifte hareketin ikinci veçhesi işte bu anda başladı. Çok kuvvetli bir elit ve zenginlik karşıtlığı ile hem de. Peki akaryakıt insanlar için neden bu kadar önemli? Daha doğrusu banliyölerde yaşayan insanlar için neden bu kadar önem arz ediyor çünkü ayaklananlar onlardı.

Fransız banliyölerinde yaşayan yoksullar ve güvencesizler (prekarya) için araba, gündelik hayatlarını ve değerlerini koruyan bir sembol konumundadır. Her sembolleşen imgede olduğu gibi, bu vakada da insanların bilinçli ve istemli bir sembolleştirmesi yok. Tıpkı bardağı taşıran son damla metaforunda olduğu gibi, burada da sembolleştirilen ve uğruna mücadele edilen imge var olan toplumsal koşulların çalkalanması ve belli bir noktada yoğunlaşması sonucunda gerçekleşti. Araba ve akaryakıt Fransız banliyölerinde yaşayan Fransız prekaryası için bir anda uğruna mücadele edilmesi gereken imgeler halini aldı. Ancak sembolik imgeler verili bir durumu temsil eden sosyal göstergelerdir. Fransız banliyölerindeki sembolik imge Fransa'da son 40 yıldır yaşanan piyasalaşma hareketini, bunun banliyöler üzerindeki etkisini, insanların giderek daralan hayatlarını, işsizliği, sosyallikten kopuşu ve bunlar karşısında duyulan öfke ile birlikte toplumun kendini savunma isteğini temsil ediyor. O yüzden akaryakıt zammı ve araba sadece zam ve araba değil arkalarında büyük toplumsal eşitsizlikleri ve sosyal enerji birikimini yansıtan imgelerdir. İnsanların bu imgelere tutunması ve koruma isteği kendi gündelik yaşamlarını koruma isteğine tekabül eder.

Fransız banliyöleri son 40 yıldır yaşanan küreselleşmenin öncesinde, sanayinin bulunduğu ve dolayısıyla sosyal hayatın hareketli olduğu yerlerdi. Finansallaşmış ve teknolojik atılımlarla ilerlemiş kapitalizmden önceki kapitalizm kuşağında buralar toplumsal hayatın bütün eşitsizlikleriyle donanmış ama en nihayetinde sosyal akışın kuvvetli olduğu yerlerdi. Ancak yaşanan teknolojik dönüşümler ve küreselleşme neticesinde sermayenin ve üretimin coğrafi olarak yer değiştirmesi –sözgelimi Çin'e gitmesi– neticesinde bu bölgeler sanayisizleşmeyi yaşadı. İnsanlar işlerini yitirdiler ve buralarda yaşayanların çocukları bu bölgelerde iş bulamayıp daha uzaklara gitmek zorunda kaldılar. Ancak geride kalanlar da oldu. Bunlar ise kapitalizmin değişen yapısına uygun olarak giderek hayatımızı kaplayan hizmet sektöründe yerlerini aldılar. Ancak hizmet sektörüne geçişte önemli yapısal değişikliklere tanık oldular. Bunlardan biri çalışma zamanının esnekleşmesi, işyerinde giderek yalnızlaşma ve güvencesizleşme, devletten alınan sosyal yardımların azalması, rekabetin ve *önce ben* kültürünün esas dinamo haline gelmesi, artan işsizlik ve piyasa anlayışının birçok hizme-

tin sağlayıcısı olmasıyla yaşamın bir bütün olarak pahalanması. İşte bu kapitalizmin son 40 yıldaki hareketinin en önemli göstergelerinden bazılarını oluşturuyor. İnsanlar piyasalar ve metalar tarafından kuşatılmakla kalmayıp örgütsüzleşme ve *önce ben* kültürünün etkisiyle yalnızlaştılar.

Ayrıca son yıllarda ama özellikle Macron döneminde bu bölgelerdeki kamu hizmetleri azaltıldı. Eğitim, sağlık ve ulaşım hizmetlerinin özelleşmesi ya da kamu servislerinin azaltılmasından bahsediyorum. Sözgelimi bir banliyö ile kentin ulaşımını sağlayan ulaşım hizmetleri ya askıya alındı ya da özelleştirildi ve pahalı hale geldi. Ayrıca sosyal değerlerin yıkıma uğratıldığı bir zaman diliminden bahsediyorum. Peki insanların elinde ne kaldı? Bütün bunlara rağmen hayatta kalmaya çalıştıkları bir sosyal yaşam. Bu sosyal yaşam hangi unsurlardan oluşuyor? Şunu belirtelim, banliyölerde yaşam şehirlerde olduğundan daha farklıdır. Hemen kendi sokağınızda marketi, manavı, kasabı, okulu bulabileceğiniz bir şehir yapısında değillerdir. O yüzden kişilerin yaşamlarını devam ettirebilmesi için uzun mesafeler gerektiren yerleri aşmaları gerekir. Ulaşım hizmetlerinin azaltıldığı ya da özelleştirildiği bir dönemde araba kişilerin işe gidebilmek, çocuğunu okula bırakıp alabilmek, markete, sinemaya ya da arkadaşlarıyla buluşmalarına gitmelerini sağlayan çok önemli bir araç halini alır. Yukarıda da bahsettiğim gibi araba insanların sosyal yaşamlarını devam ettirebildiği bir sembolik imgeye dönüşür. İşte bu durumda akaryakıta yapılan zam insanların sosyal yaşamına doğrudan saldırıdır. Bunun karşısında insanların harekete geçmesi ve eylem yapması ise kendi gündelik yaşamlarını ve değerlerini savunduğu önemli bir mücadeleyi oluşturur.

Macron, Macron'un destekçileri ve hatta solun önemli bir kesimi insanların akaryakıt zammına karşı ayaklanmasını cahillik olarak nitelendirdiler. Onlara göre, bu insanlar iklim krizini önemsemeyen ve sadece günü kurtarma derdinde olan pasif yaratıklar. Ancak görünüyor ki insanların bu zamma karşı gelmesi aslında sadece bardağı taşıran son damla ve insanlar akaryakıtta ve arabada sembolleşen bir sosyal ve siyasal adalet talebiyle ayağa kalkmış durumdalar.

Peki Sarı Yelekliler bir kez toplandıktan sonra ne talep ettiler, aralarında ne konuşuyorlardı?

Bu noktada yine Coquard'a dönüyorum. Onlarla barikatlarda vakit geçiren Coquard, Sarı Yelekliler'in kendi aralarında siyasi görüşlerini dillendirmediklerini belirtiyor.[6] Bunun sebebi ise sahip oldukları siyasal görüşlerin hareketi bölebileceği endişesi. Bazıları sol bazıları ise sağ görüşü destekliyor. Olaylar başladıktan bir süre sonra harekete katılanlar arasında anket çalışması yürüten *Le Monde*'un yaptığı anketin sonuçlarına göre harekete katılanların %33'ü apolitik, %12.7'si sağ, %5.4'ü aşırı sağ ve %42.6'sı sol görüşü destekliyor.[7] Hareket başladığından bu yana Macron ve destekçileri hareketin arkasında Ulusal Cephe lideri aşırı sağcı Marine Le Pen ve partisinin olduğunu söyleyip Fransız kamuouyunda Sarı Yelek desteğini azaltmaya çalışıyordu.

Dahası birçok sendika, sol parti, kurum ve aydın da bu trende uydu ve hareketin sağ kökenli olabileceği ihtimalini dile getirip hareketle arasına mesafe koydu. Boyun Eğmeyen Fransa gibi hızlı çıkış yapan ve emekçilerin haklarını savunan bir siyasal hareket bile en başta bu hareketle ilgili yorum yapmayarak ve zaman talep ederek hareketle arasına mesafe koydu. Solun köhnemiş kavramlarla düşünmesi ve günü yorumlayamaması böylesine devasa bir hareketle arasına mesafe koymasına sebep oldu. Her ne kadar daha sonra hareketin mahiyeti anlaşıldıysa da artık geç kalınmıştı. İnsanlar kendilerine sahih bir şekilde yaklaşan siyasal kurum ve temsilcilerle bağ kurarlar, bu ise anlaşılmakla ve iletişim kurulmasıyla mümkündür. Oysaki Fransız solu ve entelektüelleri Sarı Yelekliler hareketinde felaket bir tavır sergileyerek hareketi yönlendirmeyi bırakın onun son derece gerisinde kaldı. Hatta Macron'un siyasi manipülasyonu olan *bunlar faşist* kelamını bile bir ölçüde kabullendiler. Aynısını Avrupa solunun görünürdeki en önemli temsilcilerinden biri olan Diem25 hareketi lideri Yannis Varoufakis ve ekibi de yaptı.

6 https://www.contretemps.eu/sociologie-gilets-jaunes/

7 https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/12/11/gilets-jaunes-une-enquete-pionniere-sur-la-revolte-des-revenus-modestes_5395562_3232.html

Sosyolog Marion Carrel Sarı Yelekliler hareketinde işçi sınıfının değil ama popüler sınıfların politikleştiğini ve hareketin bunu yansıttığını söylüyor.[8] Ona göre, 30 yıllık neoliberal baskı sonrasında toplum kolektif aksiyonu yine hatırladı. Ekonomist Pisani Ferry ise hareketin gelir adaletsizliğinden kaynaklandığını vurguladı.[9] Yann Le Lann ise bu harekette çalışmanın tekrar değerli olması talebinde bulunulduğunu ekledi.[10] Onun yaptığı ankete göre, Sarı Yelekliler'in %34.5'i çalışmaları karşılığında yeterli karşılığı alamadıklarını söylüyor. %36.5 ise çok az karşılık bulduğunu söylüyor. Bu insanların %70'inin çalışmaları karşılığında yeterli gelire ulaşamadığını destekliyor. David Graeber ise Sarı Yelekliler'in çok daha geniş bir devrim hareketinin parçası olduğunu düşündüğünü belirtiyor.[11]

Bir başka Fransız aydın Thomas Guenole de eylemler devam ederken *twitter*'dan bunun popüler sınıfların bir patlaması olduğunu söylemişti. *Twitter*'da yaptığımız karşılıklı etkileşimde Guenole'ye "bunun prekarya hareketi olup olmadığını" sorduğumda "evet bu bir prekarya patlamasıdır" demişti. Öte yandan ünlü aydın Antonio Negri de Sarı Yelekliler'in yeni bir kardeşlik inşa ettiklerinin altını çizerek buraya katılanların kendisi ile Michael Hardt'ın ortaya koyduğu çokluk kavramının sağlaması olduğunu söyledi.[12] Ona göre çokluk Sarı Yelekliler'de de görüldüğü gibi çalışan güvencesizlerin, işsizlerin ve emeklilerin işbirliği yaptığı bir yapı. Negri bu harekette eski işçi sınıfının olmadığını çünkü eski üretim tarzının olmadığını ekledi.

IFOP'un direktörü Jerome Fourquet de bu hareketin heteroklit olduğunu belirterek, her toplumsal kesimden biraz olduğunu söyledi. Bu yönüyle Fourquet de söz konusu hareketin popüler sınıflardan geldiği iddiasını desteklemiş oldu. Fourguet IFOP ile yaptığı ankette Sarı Yelekliler'e katılanların nüfusun %20'sini oluşturduğunu söylüyor. Ona göre bu %20, daha çok banliyölerde yaşayanlardan oluşuyor. Ay sonunu zor getiren insanlardan oluşuyorlar, fakir değiller ancak tatil yapamıyorlar, çocuklarını sinemaya götürmekte bile zorlanıyorlar. Daha da önemlisi temsil edilmediklerini düşünüyorlar. Carrel de Sarı Yelekliler'in temsil edilmeyen popüler sınıfların bir patlaması olduğunu ekliyor.

Öte yandan, Benoit Coquard, hareketi kâğıt üzerinde kalan eski sınıfsal kavramlar ile açıklayamayacağımızı ve bunların kapitalizmin dönüşümünü yansıtan popüler sınıflar olduğunu ekliyor. Emmanuel Todd da bu hareketin tipik kimlikçi Fransız siyasal yansımalarından çok uzakta olduğunu belirterek karşımızdaki fenomenin yeniliğini haber veriyor. Camille Peugny de Sarı Yelekliler'in sınıf ayrımlarının geri döndüğüne yönelik bir işaret olarak algılanması gerektiğini belirtiyor. Peugny sosyal sınıfların hiçbir zaman yok olmadığını ama bu hareket ile tekrar gözümüze görünür olduğunu ekliyor. Ona göre, Sarı Yelekliler birçok yaşam zorluğuna göğüs geren ve aynı şeyleri yaşayan binlerce insandan oluşuyor. Peugny çok önemli bir tespit de yapıyor: Yıllardır sosyal nefret göçmenlere ya da sosyal yardım alanlara yönelikti ama bu hareketle birlikte nefretin objesi yeniden zenginler oldu. Bu noktada birkaç temel bilgiden sonra hareketin doğasıyla ilgili kendi görüşlerimi paylaşmak istiyorum.

Le Monde'un araştırmasında Sarı Yelekliler yaşamın onlar için çok zor olduğunu söylüyorlar. Harekete katılanların ortalama yaşı 45. Yani 2011'de Fransa'yı sarsan Nuit Debout hareketinin eğitimli ve genç kitlesinden bambaşka bir kitleyle karşı karşıyayız. Ayrıca aralarında çalışanlar çoğunluğu oluşturuyor. Araştırmada kadınların oranının yüksek olduğu bilgisini de görüyoruz. Neredeyse yarısı bu hareketin katıldıkları ilk siyasi eylem olduğunu söylüyor. Kısacası daha önce politik bir aksiyonda bulunmamış, çoğunlukla asgari ücretle geçinen, ay sonunu getirmekte zorlanan, güven-

8 https://medyascope.tv/2019/01/03/marion-carrel-sari-yelekliler-hareketinde-gordugumuz-unsur-populer-siniflarin-politiklesmesi/

9 https://medyascope.tv/2018/12/10/fransiz-ekonomist-pisani%e2%80%90ferry-sari-yeleklilerin-baskaldirisinin-sebebi-demografik-ve-ekonomik-degisimin-getirdigi-gelir-adaletsizligi/

10 https://medyascope.tv/2018/12/25/yann-le-lann-sari-yelekliler-hareketi-her-seyden-once-calismanin-yeniden-degerli-olmasi-talebinde-bulunuyor/

11 https://medyascope.tv/2018/12/25/david-graeber-sari-yelekliler-daha-genis-bir-devrim-hareketinin-parcasi/

12 https://medyascope.tv/2019/01/31/toni-negri-sari-yelekliler-hareketi-kardeslige-dayanan-yeni-bir-mucadele/

cesiz yaşam koşulları altında boğulan ve bunun neticesinde patlayan insanlar gözlemliyoruz.

Coquard insanların barikatlarda temel olarak vergiler ve hayat pahalığını konuştuklarını ve zenginlik karşıtı söylemlerde bulunduklarını ekliyor. Tüm bunlar sınıfsal bir birikime ve öfkeye işaret ediyor. Bu yüzden ne iktidar ne de muhalefet buna en başta anlam veremedi. Bu noktada ünlü Fransız sosyolog ve aydın Pierre Bourdieu'yü hatırlayalım. Bourdieu'nün sosyolojisi önemli bir soruyu yanıtlamak için ortaya çıkmıştır denilebilir: Bütün eşitsizliğe rağmen insanlar nasıl olur da direniş göstermezler? Evet sistem kendi meşruiyetini hep yarattı ancak bazen bazı anlarda ve bazı mekânlarda adaletsizlik öyle bir seviyeye gelir ki neredeyse elle tutulabilir haldedir, işte böyle anlarda toplumsal patlamalar yaşanır. Emmanuel Todd bu hareketin adeta bir volkan olduğu benzetmesini yaparken oldukça haklı. Kaynayan bir volkan yıllardır sahip olduğu birikim neticesinde patladı.

Peki gerçekten de bu kaynayan ve patlayan volkan, popüler sınıflara mı ya da Negri'nin ele aldığı çokluğa mı ait? İşte tam bu noktada makalenin son kısmına gelmiş bulunuyoruz. Mevcut sosyal volkanik kuşağın –Şili'den Fransa'ya, Fransa'dan Çin'e– kökeninde yepyeni bir sınıfsal oluşumun olduğunu ve bunun üzerinde dayatılan 40 yıllık politika ve önlemleri –ama sadece bunları değil aynı zamanda bunun getirdiği sosyal hayatı ve onun değerlerini– reddettiğini görüyoruz. Yeni sosyal volkanik kuşağın kökeninde prekarya bulunuyor. Giderek daha fazla sayıda insanın kabul ettiği bir toplumsal varlık. Prekarya gündelik hayatta yaşadığı güvencesizliklerle giderek ortaklaşırken sosyal hareketler yoluyla da güven kazanıp kendi gibi olanları tanıyor.

Prekarya artık elle tutulur bir gerçek toplumsal varlık halini almıştır. Mesele bu sınıfa yardımcı olmak ve onun siyasi/sosyal taleplerini örgütleyebilecek mekanizmaları yaratmaktan geçiyor. Sarı Yelekliler güvencesiz yaşam koşulları karşısında isyan etmek zorunda kalan ve dünyanın dikkatini çekmeyi başaran bir prekarya hareketi oldu. Alican Tayla'nın Türkçe'ye çevirdiği 42 maddelik talepler manzumesine baktığımızda zenginlerin vergilendirilmesi, sosyal ve kamusal hizmetlerin geri getirilmesi, küçük esnafı büyükler karşısında koruyacak önlemler gibi insanları sosyal olarak biraz daha güvenceli hale getirecek taleplerden bahsediliyor. Kabul etmek gerekir ki bunlar gerçekleşse bile halen çok küçük parçalar bunlar.

Priscilla'nın sözlerine tekrar kulak verecek olduğumuzda onun yeni bir kurucu meclis ve kurucu anayasa talep ettiğini görüyoruz. Bir yeniden düzenleme talep ediliyor. Sosyal, siyasal ve ekonomik hayatın yeniden düzenlenmesi. Open Democracy'de kaleme aldığım yazıda bu hareketler için siyasal prekarya kavramını kullanmıştım. Neden?

Siyasal prekarya kendi üzerinde dayatılan politikaları reddeder ve yeni olanı –özgürleştirici, yeni, eşitlikçi projeyi– talep eder. Ancak hem Sarı Yelekliler hem de Şili ve Lübnan'dakiler böylesi bir projeden çok uzaklar. Edgar Morin'in altını çizdiği üzere, Sarı Yelekliler'de bir fikir noksanlığı var.[13] Ekleyelim aynı zamanda bir örgütlenme noksanlığı mevcut. Ancak ikisi aynı madalyonun iki yüzü gibidir. İyi bir fikriniz yoksa iyi bir örgütlenme olsa da yayılamazsınız. Fransa'da olan bu. Fikir yok o yüzden örgütlenilemiyor.

Prekaryanın siyasal olarak var olması ve ortak bir program etrafında talep etmeye başlaması onu kurucu toplumsal role getirebilir. Tıpkı 1789'da burjuvazinin yükselişi ve siyasi taleplerini sosyal bir patlamayla göstermesi gibi bugün prekarya da bir sosyal patlama yoluyla taleplerini dile getiriyor. Görünen o ki, bu hareketlenme –sosyal volkanik kuşak– dünyanın pek çok yerinde aynı anda harekete geçti ve birçok yerde deneyimleniyor.

Kapitalizm 40 yıllık eşitsiz ve dışlamacı müdahalelerini yaptı. Polanyi'nin tabiriyle çifte hareketin ilk veçhesini yaşadık. Artık ikinci veçheye geçmiş durumdayız. Tarihi bundan sonra belirleyecek olan iki veçhe arasındaki mücadele ve prekaryanın siyasallaşıp siyasallaşamama becerisi olacak. Biz aydınlarsa bu mücadelenin doğrudan ortasında yer alıyoruz. Adımlarımızı akıllı atmalıyız ve prekaryaya aradığı gücü kazandıracak siyasal ivmeyi vermeliyiz. Mevcut sosyal volkanik kuşak ancak o zaman geleceğin toplumsal iklimini kurabilir yani özgür, eşit ve adil bir dünyayı.

13 https://medyascope.tv/2018/12/06/edgar-morin-sari-yelekliler-hareketinde-yonlendirici-bir-fikir-noksan/

Toprak reformu mücadelesinin 35. yılında MST:

Başka bir dünya "hâlâ" mümkün mü?

SİBEL UTAR

Devletin gücünü elinde bulunduran iktidar yapılarına ve bu gücü onunla paylaşan elitlere karşı kamu politikalarını belirleme gücünden yoksun bırakılmış ve toplumdan dışlanmış kitlelerin belirli talepler etrafında ortaklaşarak çatışmacı zeminde örgütlü ve sürekli biçimde yürüttükleri kolektif mücadeleler olarak tanımlayabileceğimiz toplumsal hareketler, 21. yüzyılda toplumsal yaşama damgalarını vurmuş, siyaset sahnesinin başlıca aktörleri haline gelmişlerdir. Toplumsal hareketlerin toplumu ve siyaseti dönüştürücü etkisinin en iyi gözlemlenebileceği bölgelerin başındaysa dünyada servet yoğunlaşmasının, sosyal adaletsizliğin ve insan hakları ihlallerinin en fazla yaşandığı coğrafyalardan biri olan Latin Amerika gelmektedir. Öyle ki 2000'lerin başında, toprak reformu, yerli hakları, kadın hakları, sosyal adalet ve ırkçılık karşıtlığı gibi temalar etrafında örgütlenen Latin Amerika'daki toplumsal hareketler sorunların asli nedeni olarak gördükleri neoliberalizmin dışında ve ötesinde yeni bir siyasal ve ekonomik düzen inşa etmek, "başka bir dünyayı mümkün kılmak"[1] için yürüttükleri etkili mücadele sonucunda hükümetler devirip Ekvador, Brezilya, Arjantin, Venezuela, Bolivya gibi pek çok Latin Amerika ülkesinde solu iktidara taşıdılar.

"Sola dönüş", "pembe dalga" gibi kavramlarla karşılanan "Latin Amerika'da toplumsal hareketler tabanlı solun yükselişi" olgusu 2002'de Brezilya başkanlık seçimlerini eski bir sendika lideri ve İşçi Partisi'nin (Partido dos Trabalhadores-PT) kurucusu olan Luiz İnacio Lula da Silva'nın kazanmasıyla büyük bir ivme kazandı. Latin Amerika'nın en büyük ekonomisi, dünyanın en büyük 10 ekonomisinden biri olan Brezilya, 200 milyonu aşan nüfusu ve kıtasal yüzölçümü ile Latin Amerika'daki en güçlü devletti. Bölgenin başat gücü olan böyle bir devletin başına, Topraksız Kır İşçileri Hareketi'nin (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra-MST) başını çektiği toplumsal hareketlerin desteğiyle eski bir işçinin başkan olarak seçilmesi neoliberalizmin aşılacağı yönündeki beklentileri perçinledi.

Toprakların yeniden dağıtımı ve kredi, barınma, okul gibi öğelerden oluşan bütünlüklü bir toprak reformu talep eden, 350 bin aileye ev sahipliği yapan yerleşkeleriyle ve onbinlerce topraksız ailenin yaşadığı işgal kamplarıyla yaklaşık 2 milyon topraksız işçiyi Brezilya'nın 26 eyaletinin 23'ünde örgütleyen ve tek bir eylemde onbinlerce aktivisti mobilize etme gücüyle Brezilya'nın ve Latin

1 Başka bir dünya mümkün mottosu, 1980'de İngiltere Başbakanı Thatcher'ın "There is no alternative" (TINA) "Başka Seçenek Yok" adlı ünlü beyanıyla neo-liberalizmin dünyanın kalkınması ve gelişmesi için tek seçenek olduğunu ilan etmesine karşı, neoliberalizme alternatif adil, istikrarlı ve sürdürülebilir bir kalkınma anlayışının savunusudur.

Amerika'nın en güçlü toplumsal hareketlerinden biri olan MST'nin İşçi Partisi ile işbirliği, Brezilya'da gücünü tabandan alan ve halkın taleplerine göre politikalarını şekillendiren güçlü bir neoliberalizme alternatif bir siyasetin inşasına yönelik bir beklenti yarattı. Ancak tüm bu umutlar Lula'nın iktidarının ilk yıllarında yerini büyük bir hayal kırıklığına bıraktı. Bu süreçte MST kendisini umutsuzluğa teslim etmedi ve tüm olumsuzluklara rağmen toprak reformu talebinin gerçekleşmesi amacıyla hükümetle müzakerelere devam etse de, ekilmeyen kamu-özel tarım arazilerini işgal etmeyi ve kamuoyunun dikkatini çeken etkili kitlesel gösteriler düzenlemeyi ve hem Brezilya'da hem de Latin Amerika'da neoliberalizme karşı direniş için ilham ve umut kaynağı olmayı sürdürdü.

Son yıllarda Latin Amerika'da "sola dönüş" yerini "yeni sağın yükselişi"ne bıraktı. Sol partilerin teker teker seçimleri kaybettiği ya da sivil-askerî darbelerle iktidardan uzaklaştırılarak yerlerini otoriter sağ popülist liderlere bıraktığı bu yeni dönemin ivme kazandığı nokta ise yine Brezilya'ydı. Seçim kampanyası sırasında eşcinsellere, siyahîlere ve göçmenlere karşı nefretini dile getirmekten çekinmeyen, Brezila'da solun kökünü kazımayı hedeflediğini açıkça belirtip askerî dikta dönemi uygulamalarını (işkenceler dâhil) kutsayan ve kendisi de eski bir asker olan Jair Bolsonaro'nun 2018'de Brezilya'nın yeni devlet başkanı olarak seçilip 17 yıllık PT iktidarına son vermesi sağın Latin Amerika coğrafyasına en otoriter ve gerici biçimiyle geri döndüğünün bir göstergesiydi. Bolsonaro'nun seçim kampanyası sırasında solcu aktivistleri açıkça hedef göstermesi ve MST aktivistlerini terörist olarak niteleyip hak ettiklerinin toprak değil otomatik tüfekten çıkmış bir kurşun olduğunu dile getirmesi ise, Bolsonaro'nun iktidarında sol muhalefetin ve toplumsal hareketlerin geleceğiyle ilgili kaygıların artmasına sebep oldu. Bolsonaro başkan seçildikten sonra MST'nin pek çok kampının kapatılması, aktivistlerinin tutuklanması ve düzenledikleri gösterilerin kolluk kuvvetleri tarafından şiddetle bastırılması gibi uygulamalarla MST'ye yönelik baskı ve şiddetin sistematik ve sürekli hale gelmesi, Bolsonaro'nun sözlerinin sadece seçim vaadi olmadığının göstergesiydi. Dahası 18 Temmuz 2019'da MST aktivistlerinin kamplarına içme suyu, sağlık ve eğitim hizmeti sağlanması için organize ettikleri gösteriye arkasında otomatik silahlar bulunan bir kamyonetin göstericilerin arasına dalması sonucu MST üyesi ve insan hakları savunucusu Luis Ferreira da Costa'nın yaşamını yitirmesi, birçok kişinin yaralanması olayı,[2] Bolsonaro'nun seçim kampanyasının sembolü olan otomatik silahın artık sadece logolarda kalmadığını, muhalefeti yok etmek için sokaklara indiğini gösteriyor. Bolsonaro iktidarının münferit bir olaymış gibi göstermeye çalıştığı bu olay özellikle MST başta olmak üzere tüm solun Brezilya'da sadece devlet şiddetinin değil, Bolsonaro'nun politikalarından güç alan paramiliter grupların da hedefi haline geldiği endişesini doğuruyor.

Latin Amerika'da ve bu yazı özelinde Brezilya'da yükselen aşırı sağa karşı toplumsal hareketlerin ne yapacağı ve nasıl bir direniş stratejisi geliştirecekleri merak konusu. Toplumsal hareketler solan "pembe dalga"yı daha da kızıllaştırıp adil ve demokratik bir düzeni, neoliberal düzene alternatif başka bir dünyayı inşa etme mücadelelerine devam mı edecekler, yoksa toplumsal direnişi bırakarak aşırı sağın hegemonyasını yeniden tesis etmesine izin mi verecekler? Bu çalışmanın odak noktasını oluşturan MST, 35 yıllık mücadele geçmişinden, güçlü ve özerk örgüt yapısından ve sayıları 2 milyonu bulan aktivistinden aldığı güç ile 2019'u aşırı sağa karşı direniş ve mücadele yılı ilan etti.

Bu çalışmada Brezilya'nın ve Latin Amerika'nın en etkili ve başarılı toplumsal hareketi olan MST'nin bugünkü aşırı sağ iktidara karşı direniş gücünün kaynağı olan 35 yıllık toplumsal mücadele geçmişi incelenecektir. Toplumsal hareketler siyasal ve tarihsel bağlamdan bağımsız değillerdir. İçinde doğdukları toplumun sosyo-ekonomik yapısı ve politik koşullarına göre katılımcı profilleri, direniş stratejileri ve talepleri şekillenir. Bunun için bu çalışmada ilk olarak MST'nin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan Brezilya'nın sosyo-ekonomik yapısı ve tarihsel koşullar incelenecek, ardından hareketin direniş stratejilerinin, eylem repertuvarlarının, taleplerinin neler olduğu ve kurumsal siyaset-

2 https://www.frontlinedefenders.org/en/statement-report/brazil-%E2%80%93-killing-mst-memberincreases-concern-over-state-policies-incite-violence

le ilişkilerinin nasıl dönüştüğü aktarılacaktır. Son olarak da neoliberalizme alternatif başka bir dünyanın inşasının, Lula'nın yarattığı hayal kırıklıklarına ve bugünün protofaşist Bolsonaro iktidarına rağmen mümkün olup olmadığı sorgulanacaktır.

MST'NİN DOĞUŞU: "TOPRAK ONU İŞLEYENİNDİR!"

Yüzölçümü, 200 milyonu aşan nüfusu ve ekonomisinin büyüklüğü ile Latin Amerika'nın en güçlü ülkesi olan Brezilya, aynı zamanda dünyada gelir dağılımı adaletsizliğinin, yoksul çoğunluk ile ayrıcalıklı azınlık arasındaki mesafenin en fazla olduğu ülkelerden biridir. Öyle ki Löwy'e göre eşitsizlik, dışlama ve adaletsizlik Brezilya toplumunu tanımlayan temel özelliklerdir.[3] Bu adaletsiz sosyo-ekonomik yapı özellikle toprak mülkiyetinin tarım oligarşisinin elinde yoğunlaştığı kırsal kesimde çok daha belirgindir. Dünyanın en büyük tarımsal ürün ve canlı hayvan ihracatçılarından biri olan Brezilya'da nüfusun yaklaşık %7,5'i yani 14 milyon aile günde 1 dolar ile yaşamakta, açlıkla mücadele etmektedir.[4]

Kökleri Brezilya'nın sömürge geçmişine dayanan adaletsiz toprak mülkiyeti yapısı, Portekiz sömürgesinin sona erip ülkenin bağımsızlığına kavuşması ile de son bulmamış, geçmişte Portekizlilere ait olan büyük plantasyonlar küçük bir azınlığın mülkiyetine geçmiş, resmî olarak kaldırılan kölelik yerini ücretli emek adı altında modern köleliğe, yani tarım işçiliğine bırakmıştır. Bugün MST'nin tabanını oluşturan topraksız işçiler sınıfının kökeni böylece ortaya çıkmıştır.

Ülke ekonomisinin kalbi olan tarımsal üretimi elinde tutan toprak sahipleri sınıfı 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca siyasi iktidarı da kontrol eden büyük bir güç haline gelirken, küçük çiftçileri ve aile tarımını yok etmeye yönelik politikalar izleyerek Brezilya kırsalındaki toplumsal sınıflar arasındaki sosyal adaletsizliğin tırmanışına hız kazandırdılar. Buna karşılık köylüler, toprak oligarşisine ve onun işbirlikçisi konumundaki devlet iktidarına karşı toprak talebiyle kolektif bir mücadeleye girdiler. Brezilya'da toplumsal hareketlerin ilk formları olan bu mücadeleler yerel ve âdemi merkeziyetçi bir nitelik taşımaktadır.[5] 1964'te askerî cuntanın devlet iktidarına el koymasına kadar uzanan süreçte toprak reformu ve sosyal adalet talep eden köylü hareketlerinin hepsi, cunta yönetiminde Brezilya'daki diğer tüm toplumsal muhalefet gibi asker botlarının altında acımasızca ezildiler.

Askerî yönetim sadece Brezilya kırsalındaki toplumsal direnişi sona erdirmekle kalmadı, 1970'lerde uygulamaya koyduğu tarım modernizasyonu programı ile kırsaldaki mülkiyet yoğunlaşmasını ve sosyal adaletsizliği daha da derinleştirdi. Brezilya ekonomisini kurtarmak için oluşturulan bu program tarımda makineleşmenin artışını ve tarımsal üretimin ticarileşmesini hedefliyordu. Brezilya'da tarımın modernizasyonu tarımsal üretimi ve milli geliri attırmakla birlikte ülkenin kuzeydoğusunda soya, kahve, pamuk gibi tektip tarım ürünlerinin pazar için yetiştirilmesi ve bunun için büyük plantasyonlarda tarımın mekanik hale gelmesi tarım işçilerine ihtiyacı azalttı. Böylece sayıları 4 milyonu aşan büyük bir topraksız köylü kitlesi ortaya çıktı.

Tarımın modernizasyonundan olumsuz etkilenen sadece tarım işçileri değildi. Brezilya'nın güneyinde aile tarımı yapan ve üretim verimliliği çok sınırlı olan küçük çiftçiler, piyasa koşullarında büyük toprak sahipleri ile rekabet edemedikleri için topraklarını satmak zorunda kalarak Brezilya kırsalındaki topraksız köylü kitlesine dâhil oldular.[6] Bu süreçte kırsalda iş bulma şansı kalmayan ve topraklarından sürülen topraksız köylüler büyük şehirlere ya da tarımsal kolonilere göç etmek zorunda kaldılar.

1980'lerde Brezilya ekonomisinin krize girmesi nedeniyle göç etme ve tarımsal kolonilere taşınma yollarının bir sonuç vermemesi topraksız köylü kitlesini üçüncü bir çözüm yoluna başvurmaya itti: kırsal kesimde direnmek ve köylülerin yaşadık-

3 Löwy, Michael (2004) "Cumhurbaşkanlığında Bir İşçi", *Latin Amerika'nın Kaynayan Damarları* içinde, (der.) Masis Kürkçügil, çev. Masis Kürkçügil. İthaki Yayınları.

4 Hunter, W. ve Sugiyama, N.B. (2009), "Democracy and Social Policy in Brazil: Advancing Basic Needs, Preserving Privileged Interests", *Latin American Politics and Society*, 51(2), s. 31.

5 Petras, James (2004), *Küreselleşme ve Direniş*, çev. Ali Ekber, Mephisto Yayınları.

6 Ondetti, G. (2008), *Land, Protest, and Politics: The Landless Movement and the Struggle for Agrarian Reform in Brazil*, The Pennsylvania State University Press, s. 60-62.

ları yerlerdeki toprakları elde etmelerini sağlayacak yeni mücadele yöntemleri geliştirmek.[7] MST, bu üçüncü yolu seçen topraksız köylülerce "Toprak onu işleyene aittir" inancıyla büyük toprak sahiplerine ait ekilmeyen toprakların ya da kamu arazilerinin işgal edilerek iktidarı toprak reformuna zorlamak ve adil, eşitlikçi, yeni bir toplumsal düzen inşa etmek amacıyla 1984 yılında kurulmuştur.

İşgal liderlerinin ve pek çok tarım sendikası temsilcisinin katılımıyla 22-24 Ocak 1984'te gerçekleştirilen *Birinci Ulusal Topraksız İşçiler Toplantısı*'nda[8] geçmişteki köylü hareketlerinin deneyimlerinden ders çıkartılarak taleplerin gerçekleştirilmesi için ulusal düzeyde örgütlü ve otonom bir kitle hareketinin oluşturulması zorunluluğu kabul edilirken, hareketin genel mücadele prensipleri de belirlenmiştir.

Bütünlüklü bir toprak reformu ve adil bir sosyal düzen taleplerinin yerine getirilmesi için hükümet üzerinde baskı kurması gerektiğinin farkında olan MST, kamuoyunun dikkatini Brezilya'nın adaletsiz toprak mülkiyeti yapısına çekmek, kırsaldaki yoksulluk ve sefaleti gözler önüne sermek ve harekete yeni katılımların yolunu açmak için etkili bir eylem repertuvarı geliştirdi. Toprak işgalleri, yürüyüşler, kamusal alanda oruç ve açlık grevleri, kamu binalarının işgalleri, kamusal alanda kamplar ve çıkarıldıkları kampların yeniden işgali gibi çok çeşitli bir eylem repertuvarına sahip olan MST, kıtanın ve Brezilya'nın geçmişteki gerilla hareketlerinin olumsuz sonuçlarından edindiği deneyim ile eylemlerinde şiddete kesinlikle karşı çıkmaktadır.[9] Ateşli silahlı kullanmayan ve kendilerini savunmak için sadece çiftlik ekipmanları kullanan MST aktivistlerinin direnişlerinde şiddeti bir araç olarak kullanmaması, kamuoyu nezdinde MST'ye olan ilgi ve sempatinin artmasına sebep olmakta, iktidar sahiplerinin MST'yi yasadışı örgüt olarak gösterme çabalarını boşa düşürmektedir.

Dönemin ve ülkenin politik koşullarına göre eylem repertuvarını şekillendiren MST zaman içinde taleplerini gerçekleştirmek için en etkili eylemin toprak işgalleri olduğuna karar vermiştir.[10] MST'nin bu işgalleri topraksız kalmış köylülerin

7 Harnecker, M. (2006), *Bir Hareket Yaratmak: MST Topraksız Kır İşçileri Hareketi*, çev. Deniz Tuna. Kalkedon Yayınları, s. 34.

8 Bu toplantıda, gündelik tarım işçilerinin, 5 hektara kadar toprağı olan küçük zirai mülk sahiplerinin ve onların oğullarının, yarıcı ve ortakçıların "topraksız" olarak tanımlanması kararı alınmıştır. Harnecker, M. (2006), s. 220.

9 Yeğin, M. (2004), *Topraksızlar Brezilya'da Topraksız Köylü Hareketi:MST.*, İletişim Yayınları, s. 199.

10 Harnecker, M. (2006), s. 74.

spontane olarak gerçekleştirdikleri eylemler değillerdir. 1964'te çıkartılan Toprak Yasası'ndaki "özel mülkler ekilmediği ya da mülk sahibi ile işçiler arasında çelişkiler ortaya çıktığı ya da çevresel zararın doğduğu koşullarda kamulaştırılabilir"[11] maddesini toprak reformu taleplerinin anayasal meşruiyet zemini olarak gören MST, kamulaştırılarak toprak reformuna tâbi tutulabilecek devlete ait boş tarım arazilerini ya da özel mülk sahibine ait ekilmeyen toprakları işgal etmektedir. 1985'ten bugüne, Brezilya'nın 23 eyaletinde organize ettiği başarılı işgaller sonucu toprak reformuna tâbi tutularak MST'ye tahsis edilmiş olan 2 bini aşkın yerleşkede 350 binden fazla topraksız aile ikamet etmektedir. MST'nin geçici işgal kamplarında ise 180 bin aile toprak için beklemektedir.[12]

MST YERLEŞKELERİNDE İNŞA EDİLEN "BAŞKA BİR DÜNYA"

MST'yi Latin Amerika'daki ve dünyadaki pek çok benzer amaçlı toplumsal hareketten farklılaştıran unsur toprak işgalleri ve sonrasında bu toprakların üzerinde inşa edilen kolektif yaşamdır. Kapitalist üretim tarzını ve hükümetin uyguladığı neoliberal ekonomi politikalarını Brezilya kırsalındaki toprak mülkiyeti adaletsizliğinin, sosyal sınıflar arasındaki derin uçurumun, açlığın ve sefaletin asli sorumlusu olarak gören MST, toprağın tarım oligarklarından alınıp topraksızlara dağıtılmasının nihai çözüm olmadığının farkındalığıyla, işgal edilen topraklarda kurulan yerleşkelerde kapitalist toplum düzeninin dışında ve ötesinde adil, eşitlikçi ve özgür bir toplum yaratmayı hedeflemektedir. Bu amaçla ilk olarak üretim ilişkilerini dönüştürmeyi hedefleyen MST, işgal ettiği topraklardaki yerleşkelerde kolektif üretim yapmakta, kurduğu üretim kooperatifleriyle köylülere ucuz kredi, üretim ekipmanı ve teknik destek sağlamaktadır. Çok uluslu şirketlerin patentli tohum uygulamalarına ve hibrid tohumlarına karşı organik tarımı ve aile çiftçiliğini savunan MST, yerleşkelerde üretilen organik tarım ürünlerini hem Brezilya'da hem de uluslararası piyasada satmaktadır. Dahası organik tarımın geliştirilmesi yönünde bilimsel çalışmalar yapılabilmesi için kendi laboratuvarını da kurmuştur.

Kapitalizmin ötesinde başka bir dünyayı mümkün kılmak için sadece üretim ilişkilerinin değil toplumsal ilişkilerin ve insanın da dönüşmesi gerekliliğinin farkında olan MST çocukların ve yetişkinlerin eğitimine özel bir önem vermektedir. Bu amaçla hareket, kreşten üniversiteye kadar her seviyede kendi eğitim kurumunu açmış, genel eğitim müfredatına ek olarak tarım üzerine de dersler verilen ve MST'nin mücadele ve örgütlenme perspektifini anlatan alternatif bir eğitim sistemi[13] inşa etmiştir. Bu eğitimler sayesinde MST hem kendi kadrolarını yetiştirmekte hem de hareketin amaçlarını ve dünyaya bakış açısını harekete katılanların tamamına empoze edebilmektedir.[14]

MST'nin adil ve eşitlikçi, yeni bir toplum yaratma misyonunu gerçekleştirmek amacıyla yerleşkelerinde odaklandığı başka bir konu ise cinsiyet eşitliği ve ırkçılık karşıtlığıdır. Hareket içinde sürekli kadınların, etnik azınlıkların (yerliler ve siyahlar) eşitliği ve insan haysiyeti için mücadele verilmekte; ulusal önderlik örgütüne konulan %50 kadın kotasıyla da bu mücadele pratiğe dökülmektedir.

MST'nin inşa ettiği bu alternatif yaşamda yerleşke içi tüm kararlar yerleşkenin sakinleri tarafından alınmaktadır. Kararların tepeden inmeci bir şekilde alındığı bir siyaset anlayışı yerine aşağıdan yukarı örgütlenmiş bir demokratik düzene inanan MST'nin merkez örgütlenmesinde de tek bir lider değil, hareket içinde demokratik seçimlerle (en az yarısı kadın olmak üzere) seçilen liderlik örgütü mevcuttur.[15]

Yerleşkelerinde başarıyla uygulamaya koydu-

11 Martins, M. D. (2000), The MST Challenge Against Neo-liberalism, *Latin American Perspectives,* 27(5), s. 37.

12 Starr, A., Martinez-Torres, M.E., Rosset, P. (2011), "Participatory Democracy in Action: Practices of the Zapatistas and the Movimento Sem Terra", *Latin American Perspectives*, 38(1), s. 109.

13 Bu alternatif eğitim sistemi Paulo Freire'nin *Ezilenlerin Pedagojisi* kitabından etkilenerek geliştirilmiştir. Bu eğitim sisteminde çocuklar farklı bir formasyonla katılımcı bir mantıkla yetiştirilmektedir. (Yeğin, 2004: 53-56)

14 Harnecker, M. (2006), s. 191-200.

15 Stedile'e göre, özerkliğini ve eşitlikçi yapısını korumak isteyen hareket, bu nedenle geçmişteki toplumsal hareketlerin hatasına düşmemiş ve tek bir liderin öncülüğünü reddetmiştir. Stedile, Joao Pedro. "Landless Battalions" *New Left Review*, no. 15 (Mayıs-Haziran 2002): s. 77-104.

ğu alternatif yaşam biçimini tüm ülkede mümkün kılmak için büyük bir toplumsal mücadeleye girişen MST, mobilize ettiği milyonlarca topraksız kır işçisi ile Brezilya toplumunu ve siyasetini şekillendirme çabasına devam etmektedir.

MST'NİN KURUMSAL SİYASETLE İLİŞKİSİ VE TOPLUMSAL MÜCADELESİNİN GELİŞİMİ

Toprak reformu ile birlikte kapitalist olmayan adil ve özgür bir toplumsal düzen talebiyle Brezilya'nın mevcut hegemon düzenine ve bu düzenin hem sahibi hem de destekçisi olan toprak oligarklarına, kapitalist sınıfa, siyasi ve askeri elitlere karşı kolektif bir mücadeleye girişen MST, 1984'teki kuruluşundan bugüne tüm ilerici sivil toplum örgütleri (tarım ve işçi sendikaları, küçük çiftçi organizasyonları, çevreci örgütler, kiliseler) ve kurumsal siyasetin aktörleri (siyasi partiler, devlet kurumları) ile etkileşim halinde olmuş, taleplerini gerçekleştirmek amacıyla işbirlikleri geliştirmiştir. Bununla birlikte geçmiş toplumsal hareketlerden edindiği deneyimler ışığında özellikle siyasi partilerden özerk şekilde örgütlenmiş, talepleri doğrultusunda kurumsal siyasi aktörlerle sürekli etkileşim halinde olsa da siyasal iktidarı ele geçirme gibi bir amacı olmamış, seçim siyasetinden uzak durmuştur. MST'nin bu tutumu seçimlerde bir partiyi desteklemeyeceği anlamına gelmez. Çünkü toprak reformu, yerleşkelere altyapı, sağlık ve eğitim gibi kamu hizmetlerinin sağlanması ve yerleşkelerdeki tarımsal üretimin finansmanı gibi pek çok konuda MST'nin bir toplumsal hareket olarak taleplerini doğrudan yönelttiği yer elbette hükümettir. Ancak hükümetin bu taleplere nasıl yanıt vereceği, MST'nin işgal eylemlerine ve diğer direniş pratiklerine karşı nasıl bir politika izleneceği siyasal iktidara sahip olan partinin kimliğine göre şekillenmektedir. Dolayısıyla MST için siyaset, tarım oligarşisi gibi rakip toplumsal sınıflara bırakılamayacak kadar değerli bir alandır. Parti programında toprak reformu yapmayı vaat etmiş olan, neoliberalizmin ve onun uygulayıcısı olan ülkedeki hâkim sınıfın hegemonyasına son vermeyi hedefleyen İşçi Partisi (PT) bu nedenle kuruluşundan bugüne MST'nin doğal müttefiki olmuş, MST yerel ve ulusal seçimlerde açık bir şekilde İşçi Partisi'ni desteklemiştir.

MST'nin kuruluşundan bugüne Brezilya'daki iktidar yapıları ile ilişkisini kısaca incelemek bugün Bolsonaro iktidarına karşı nasıl bir mücadele stratejisi geliştireceğini anlamak ve mevcut aşırı sağ hükümetin baskılarına direnip direnemeyeceğini çözümlemek konusunda da yardımcı olacaktır.

MST gücü zayıflamış olsa da askerî dikta yönetimi altında örgütlenmiş bir toplumsal harekettir. 1985'te askerî rejimin yerini geniş bir sivil koalisyona bırakmasının ardından Brezilya'nın tamamında devlet başkanının halk tarafından seçildiği ve özgürlüklerin garanti altına alındığı bir anayasanın yapılması için verilen demokrasi mücadelesine MST de aktif bir biçimde katılmıştır.[16] Devletin baskı kapasitesinin azaldığı ve politik gruplaşmaların istikrarsızlaştığı bu süreçte MST tarım reformu talebini gerçekleştirmek için toprak işgallerine de hız vermiştir. İşgali hükümetin taleplerini gerçekleştirmesi, kamuoyunun dikkatinin toprak sorunu üzerine çekilmesi ve harekete katılanların örgütlü mücadele becerisi kazanabilmesi için stratejik bir araç olarak kullanan hareket; zapt edilen topraklarda tarımsal üretimin yapılabilmesi için bu süreçte oluşturduğu kooperatiflerle topraksız köylülere tohum ve kredi desteği de sağlamıştır.[17]

Toplumsal kesimlerin demokratik talepleri çerçevesinde şekillenen yeni anayasanın 1988'de kabulünün ardından 1989'da yapılan başkanlık seçimleri Brezilya'da sınıf mücadelesi ve MST için yepyeni bir dönem başlatmıştır. Bir tarafta Brezilya toplumunun içinde bulunduğu krize halkçı bir çözüm öneren ve işçi sınıfıyla birlikte MST'nin de desteklediği PT lideri Lula'nın, diğer tarafta neoliberalizm etrafında kenetlenen hâkim sınıfların adayı olan Collor de Melo'nun başkanlık için yarıştığı bu seçim Brezilya'da iki farklı sınıfsal projeyi de karşı karşıya getirmiştir. Collor ikinci turda çok az bir oy farkıyla[18] başkanlığı elde etmiş, bu seçiminin ardından Brezilya'da neoliberal politikaların hâkimiyeti başlarken, sınıf mücadelesi ve toplum-

16 Stedile, J.P. (2008) "Brezilya'da Sınıf Mücadeleri: MST'nin Bakış Açısı" *Küresel Parlama Noktaları Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler* içinde, (der.) Leo Panitch, Colin Leys, çev. Tuncel Öncel. Yordam Kitap, s. 200.

17 Harnecker, M. (2006), s. 46-50.

18 Collor de Melo %53, Lula da Silva %47 oy almıştır.

sal hareketlerde büyük bir geri çekilme yaşanmıştır.[19] Kitle hareketlerindeki on yıllık büyüme döneminin sona ermesi ve neoliberal politikalar ve hâkim sınıfların temsilcisi olan Collor'un iktidara gelmesi MST militanları içinde çok büyük bir moral çöküntüye yol açıp, hızlı bir tarım reformu gerçekleştirileceğine dair umutların yok olmasına sebep olmuştur. Bu dönemde toplumsal protesto aktiviteleri kentsel ve kırsal alanda gerilerken, MST mücadelesini istikrarlı olarak devam ettirmiştir.[20]

Yeni hükümetin MST'yi ortadan kaldırmak için harekete gerçekleştirdiği işgaller için davalar açması, kolluk kuvvetlerini MST işgallerine karşı harekete geçirmesi, topraksızlara verilen tarımsal destekleri ve kredileri ortadan kaldırması MST'nin mücadelesini büyük bir zora sokmuştur. Collor hükümetinin sert politik baskıları ile karşı karşıya kalan MST, bu süreçte işgal eylemlerini azaltmıştır.[21] Bu dönemde ikinci ulusal kongresinde kabul ettiği "İşgal et, diren, üret" sloganının[22] "diren" kısmına vurgu yaparak toplumsal mücadelesini devam ettiren MST, hareketin mobilizasyon kabiliyetinin ortadan kalkmaması ve oluşturulan kolektif kimliğin yok olmaması için kurduğu yerleşke ve kamplarla organik bağlarını güçlendirmiş, örgütlenmesini daha kurumsal bir hale getirmiştir.[23]

Diğer toplumsal hareketler köşelerine çekilirken MST'nin toprak mücadelesine devam ettiği böylece tüm ülkede tanınırlığını ve şöhretini haklı biçimde hızla arttırdığı Collor hükümeti dönemi, Collor'un yolsuzluk suçlamasıyla yüce divana sevkinin ardından 1992'de başkanlıktan istifa etmesi ile son bulmuştur. Collor'un tasfiyesinin ardından hükümeti kuran Itamar Franco'un iktidar döneminde toplumsal hareketlere karşı takınılan yapıcı tavır sonucunda MST üzerindeki baskılar kalkmış, hükümetin MST'den resmî olarak delegasyon talep etmesi ile de hükümet ile hareket arasında toprak reformu için resmî olarak müzakereler başlamıştır.[24]

Topraksızların başarı umudunu arttıran bu olumlu atmosfer 1994'te hâkim sınıfların desteklediği Fernando Henrique Cardoso'nun başkan seçilmesiyle son bulmuştur. Ülkenin içinde bulunduğu yüksek enflasyon ve ekonomik kriz ortamından çıkış için piyasanın serbestleşmesi, özelleştirmeler ile devletin ekonomideki payının küçülmesi gibi neoliberal politikalarına hız veren Cardoso hükümeti, MST ve diğer kırsal hareketlerin toprak reformu konusundaki beklentilerini yok saymış, makineleşmenin her geçen gün arttığı tarım sektörünü uluslararası pazara açmıştır. Hükümet tarafından uygulamaya konulan yeni tarım modeli ile uluslararası şirketler Brezilya'daki tarımsal üretimi ve iç pazar fiyatlarını belirler hale gelmiş, tarım endüstrisi oligopolleşerek birkaç uluslararası firmanın kontrolüne girmiş, ulusötesi şirketlerin gerçekleştirdiği biyoteknolojik devrim sonrası geliştirilen hibrid tohumlar Brezilya tarımında tohumun bu şirketler lehine tekelleşmesinin yolunu açmıştır.[25] Tarımda kamu sektörünün rolünü azaltan ve topraksız köylüleri ulusötesi şirketlerle karşı karşıya getiren bu neoliberal tarım modeli, Brezilya kırsalındaki sosyal adaletsizliğin boyutlarını arttırırken, MST'nin toprak reformu için yürüttüğü örgütlü mücadeleye yeni bir boyut kazandırmış, MST'yi neoliberalizme karşı mücadelede başlıca ulusal referans noktası haline getirmiştir. Bu dönemde 1 milyonun üzerindeki katılımcısı ile Brezilya'nın ve Latin Amerika'nın en etkili toplumsal hareketlerinden biri haline gelen MST, tarım reformu talebinin yanında neoliberal ekonomik büyüme modeline, servetin sınırlı yoğunlaşmasına, evsizlik ve eğitimsizlik sorununa karşı toplumsal reform talebiyle yürüttüğü toplumsal mücadeleye hız vermiş,[26] 2002'de Cardoso'nun aile çiftliğini işgal ederek, sahip olduğu halkçı söyleme karşın Başkan Cardoso'nun hâkim sınıfın bir üyesi olduğunu gerçeğini Brezilya toplumuna bir kez daha hatırlatmıştır. Kamuoyunda ses

19 Stedile, (2008), s. 200.

20 Ondetti, G. (2008), s. 107.

21 *A.g.e.*, s. 109-110.

22 1989'daki Ikinci Ulusal MST Kongresi'nde doğan "İşgal et, diren, üret" sloganındaki üretim vurgusu yerleşkelerde kolektif üretime dayalı yeni bir üretim tipi dolayısıyla yeni bir toplum tipi yaratılması hedefini simgeliyordu.

23 Harnecker, (2006), s. 56-58.

24 *A.g.e.*, s. 60-61.

25 Stedile, (2008), s. 203-206.

26 Vanden, H. E. (2012) "The Landless Rural Workers' Movement and Their Waning Infulance on Brasil's Workers' Party Goverment" *Social Movement and Leftist Goverment in Latin America* içinde, (der.) Gary Prevost, Carlos Oliva Campos ve Harry E. Vanden. Zed Books, s. 40.

getiren bu ve benzeri eylemler ile neoliberalizmin toplumdaki yıkıcı etkilerine karşı büyük bir toplumsal muhalefetin örgütlenmesine katkı sağlayan MST, 2002 başkanlık seçimlerinde açık şekilde Lula'yı destekleyerek İşçi Partisi'nin bir seçim zaferi kazanmasına katkı sağlamıştır.

Seçim sürecindeki büyük desteğine rağmen, seçim sonrası kurulan hükümette herhangi bir temsilcisinin bulunmasını talep etmeyerek kurumsal siyasetten bağımsızlığını korumaya özen gösteren MST, tarım reformu için yapılan vaatlerin gerçekleşmesini beklemiş, MST'ye üye pek çok aile Lula hükümetinin işgalleri yasallaştıracağından emin bir şekilde büyük arazileri işgal etmiştir. Ancak tüm vaatlere ve umutlara karşı Lula hükümeti tarım reformu konusunda oyalayıcı bir politika izlemiş, topraksız işçilerin ümit ettiği reformları bütçe sıkıntısını sebep göstererek bir türlü gerçekleştirmemiştir. Öyle ki Lula'nın başkanlığının birinci döneminde toprak dağıtılan aile sayısı Cardoso iktidarının ilk döneminkinden bile daha azdır.[27] Dahası İşçi Partisi iktidarında Brezilya'daki tarım arazisi yoğunlaşması da artmıştır. INCRA'ya göre, 2003'te 58 bin mülkiyet sahibi 133 milyon ekilmeyen tarım arazisine sahipken, 2010'da 69.200 mülkiyet sahibi 228 milyon ekilmeyen tarım arazisine sahiptir.[28] Kısacası sermayenin temsilcisi büyük toprak sahipleriyle mücadele etme ve daha adil ve eşitlikçi bir sosyal düzen vaadiyle MST'nin desteğini alan ve iktidara gelen İşçi Partisi'nin döneminde büyük toprak sahipleri sınıfı topraklarını daha da genişletmişler ve Brezilya kırsalındaki güçlerini sağlamlaştırmışlardır.

İşçi Partisi iktidarının MST'ye ve topraksızlara vurduğu diğer bir büyük darbe de ihracata dayalı tarımsal üretimi arttırmak için büyük tarım çiftliklerini ucuz kredilerle desteklemesi ve genetiği değiştirilmiş organizmaların (GDO) tarımsal üretimde serbest bırakılmasıdır. Dahası tarım sektörüne uluslararası şirketlerin yatırım yapması teşvik edilmiş, tarım arazilerinin uluslararası şirketlere satışına da kolaylıklar getirilmiştir. Bu durum hibrid tohumların ve zirai ilaçların kullanılmadığı organik tarımı destekleyen ve küçük aile çiftçiliğine dayalı tarımsal üretim modelini uygulamaya koymak isteyen MST'nin hedefleriyle tamamen ters düşmektedir. İhracata dayalı tarımın ve ulusötesi şirketlerin Brezilya'nın tarım sektöründe merkezî bir hal alması MST'nin hasmının kimliğini de değiştirmiş, geleneksel tarım oligarklarının yanında ulusötesi şirketlerle de mücadeleyi zorunlu kılmıştır. Ancak hareketin yürüttüğü toplumsal mücadelenin başarılı olmasındaki en büyük etken olan işgaller, topraklarının etrafını dikenli teller ile çevirip özel güvenlikler ile koruyan ulusötesi şirketlere karşı bir eylem türü olarak kullanılamamaktadır. Dahası toprağı işgal etseler dahi ulusötesi bir firmanın mülkünü kamulaştırmak, hükümet için yaratacağı olumsuz sonuçlardan dolayı imkânsız bir seçenektir. Dolayısıyla İşçi Partisi iktidarı döneminde çehresi tamamen değişen Brezilya kırsalında etkili bir toplumsal mücadeleyi yeniden organize edebilmek için MST'nin örgütlenme yapısını ve eylem stratejisini yeniden şekillendirmesi zorunluluk haline gelmiştir.

Toprak reformu ve neoliberalizmle mücadele konusunda yarattığı hayal kırıklığına rağmen MST, İşçi Partisi ile işbirliğini özellikle yerelde devam ettirmiştir. Bunun en büyük sebebi PT'nin bir yandan ihracata yönelik tarımı desteklerken diğer yandan kırsal gelişme programları ile MST'ye tohum ve teknik ekipman için finansal destek sağlaması, topraksız köylülere kredi desteği vermesi ve MST yerleşkelerinin altyapı ihtiyaçlarını sağlayıp, eğitim ve sağlık programlarını desteklemesidir. Dahası Lula hükümetini toprak reformuna zorlamak için işgal eylemlerine hız veren ve onbinlerce göstericinin katıldığı büyük sokak gösterileri düzenleyen MST'ye karşı hükümet hiçbir zaman sert bir tavır almamış, MST'nin örgütlenmesini ve eylemlerini baskı altına almaya çalışmamıştır. MST'nin tüm olumsuzluklara rağmen seçimlerde İşçi Partisi'ni desteklemesinin bir diğer nedeni, PT'nin iktidar alternatifi olan Brezilya Sosyal Demokrat Partisi'nin (PSDB) açık şekilde tarım reformuna karşı çıkma-

27 Cardoso hükümeti dönemi (1999-2002) toprağa yerleşen aile sayısı ortalama: 71.593, Lula hükümeti ilk dönem (2002-2005) toprağa yerleşen ortalama aile sayısı: 58.627. Peter Flynn (2005), "Brazil and Lula, 2005: Crisis, Corruption and Change in Political Perspective", *Third World Quarterly*, 26(8), s. 1228.

28 Nogueira, A.S. (2018), *Institutionalization of rural social movements in the Lula government and the decline of land reform in Brazil: co-option, political identity, and agency*, 53(227), s. 370.

sıdır.[29] Dolayısıyla 2002 ve 2006 başkanlık seçimlerinde Lula'yı destekleyen MST, 2010 ve 2014'te Dilma Rousseff'i desteklemeye devam etmiştir. Lula'nın ve Rousseff'in başkanlığı kazanmasında çok önemli bir paya sahip olan MST'nin desteği maalesef 2018'de PT adayı Fernando Haddad'ı başkan yapmaya yetmemiş, protofaşist olarak da nitelendirilebilecek aşırı sağcı popülist aday Bolsonaro, Brezilya'nın yeni başkanı seçilmiştir.

Büyük toprak sahipleri gibi geleneksel hasımlarının yanında çok uluslu şirketlerle ve artık hegemon haline gelen endüstriyel tarım sistemi ile mücadele etmek zorunda olan MST için, Bolsonaro'nun başkan seçilmesi örgütlü toplumsal mücadeleyi daha da zorlaştırmış, hareketin yüklenmesi gereken zorunlulukları arttırmıştır.

Neoliberal ekonomi politikalarının destekçisi olan ve uluslararası yatırımcıları Brezilya'da toprak almaya davet eden Bolsonaro, seçim kampanyası sırasında vaat ettiği solun kökünü Brezilya'dan kazıma ve terörist olarak gördüğü MST'yi ortadan kaldırma sözlerini bir yıllık iktidarı döneminde uygulamaya dökmüş, sol muhalefet devletin baskı aygıtlarınca sistematik şekilde baskı altına alınmıştır. Bu süreçte MST'nin birçok kampı mahkeme kararı ile kapatılmış, MST'nin alternatif eğitim sistemini uygulayan okulların eğitim müfredatına müdahale edilmiştir. Tüm bu baskılara karşı protesto gösterileri düzenleyen ve işgaller yapan MST üyeleri kolluk kuvvetlerince sert şekilde bastırılarak gözaltına alınmıştır. Yaptıklarını yapacaklarının teminatı olarak kabul edebileceğimiz Bolsonaro'nun iktidarında MST'yi zor günlerin beklediği açıktır.

SONUÇ

Yüzyılın başında toplumsal hareketler destekli sol partilerin Latin Amerika'da iktidara gelişi, neoliberalizmin doğduğu coğrafyada sona ereceğine, yarattığı kendi mezar kazıcıları (topraksız köylüler, artık kaybedecek zinciri bile olmayan işsiz işçiler gibi) tarafından tarihe gömüleceğine dair büyük bir umut yaratmıştı. Bugün Latin Amerika ülkeleri tek tek aşırı sağa teslim oluyor. Bunda pek çok farklı nedenin yanında iktidarda oldukları süre içerisinde sol hükümetlerin neoliberalizmden farklı ve onu aşan alternatif bir siyaset geliştirmek yerine neoliberalizmin taşıyıcı aktörü haline gelmelerinin ve hâkim sınıfların temsilcilerine dönüşmelerinin de çok büyük bir etkisi var. Brezilya'da İşçi Partisi (PT) ve Lula'nın yürüttüğü politikalar bunun en açık örneklerinden biridir. PT, iktidarının en büyük destekçisi olan topraksız işçilerin taleplerini yok saymak pahasına, tarım politikaları da dâhil olmak üzere Cardoso iktidarından miras kalan neoliberal politikalardan sapmadı. Yalnızca bu politikaların mağduru olan toplumsal sınıfların mağduriyetlerini sosyal yardımlarla azaltmaya çalıştı. PT'nin bu tavrı neoliberalizme alternatif yeni bir siyasal-toplumsal düzenin mümkün olabileceği umutlarını büyük bir umutsuzluğa dönüştürdü. Eski bir asker olan protofaşist Bolsonaro'nun iktidara gelişiyle birlikteyse Brezilya'da toplumsal muhalefetin bu sefer askerî dikta eliyle değil otoriteryen sağ popülizm tarafından baskı altına alınacağı, MST gibi toplumsal hareketlerin yok edileceği korkularını yükseltti. Tüm bu kötücül senaryoların aksine Brezilya'da MST, binlerce kişiyi mobilize ettiği sokak gösterilerinde Bolsonaro iktidarının politikalarına karşı durmaya, toprak işgalleri ile hükümeti toprak reformuna zorlamaya ve yerleşkelerindeki neoliberalizme alternatif yaşam biçimini sürdürmeye devam etmektedir. Bolsonaro iktidarının politik şiddeti ya da mücadele ettiği hasımlarının artık sadece büyük toprak sahipleri değil onlarla birlikte çokuluslu şirketler de olması MST'yi toprak reformu ve daha adil, eşit ve özgür başka bir dünya yaratma hedefinden vazgeçirmemiştir. Çünkü askerî rejimin baskıları altında doğan ve Collor hükümeti döneminde olduğu gibi pek çok dönemde yok edilmesi için her türlü baskı ve şiddete maruz kalan MST, dayandığı toplumsal sınıf olan topraksız işçiler ve 35 yıllık mücadele geçişinden kazandığı deneyim ve güç ile mücadelesini tüm zorluklara rağmen sürdürmektedir. Ne de olsa Bolsonaro, MST'nin Brezilya tarihinde yüzleşmek zorunda kaldığı ilk faşist lider değildir. Sonuç olarak dönüşümü gerçekleştirecek toplumsal sınıflar ve onları örgütleyip mobilize edecek MST gibi özerk ve güçlü toplumsal hareketler var oldukça başka bir dünyanın var olması "hâlâ" mümkündür.

29 Vanden, H. E. (2012), s. 45.

Tuğrul Katoğlu ile ceza hukuku meseleleri üzerine söyleşi:*

"Tutuklamanın bu kadar yaygın kullanılması bir zihniyet sorununa işaret"

IŞIL KURNAZ

• *Ceza hukuku dediğimizde, ceza politikası dediğimiz ve devletlerin siyasal alanına mahsus bir siyaset de aklımıza geliyor. Öncelikle, aktüel siyasetten farklı olarak bir devletin, ceza politikası olması ne demektir? Bunun ceza hukukunun normatif ve dogmatik alanıyla bir ilişkisi var mıdır?*

– Hukuk bir menfaatler derecelendirmesi ve dengelemesi sistemidir. Hukukun içinde bazı menfaatler bazılarına göre üstün kabul edilerek daha fazla korunur. Bazı menfaatlere öncelik tanınır. Bazı menfaatler diğerlerine göre daha güçlü bir biçimde korunur. Dolayısıyla hukuk sistemi, menfaatlerin derecelendirildiği yani belli tercihlerin yapıldığı bir normatif düzendir. Hukuk normları değerlendirme içerir. Tüm normatif düzenler gibi hukuk düzeni bazı varlık ya da menfaatlere değer atfeder. Normlar aracılığıyla, bir davranış türüne ilişkin "iyi" ya da "kötü" biçimindeki değerlendirme somutlaştırılır. Ceza siyaseti de bundan çok bağımsız değildir.

Hukukun aralarında olduğu tüm normatif düzenlerin bir toplum kurgusu vardır. Ahlakın da, hukukun da, dinin de. Bir değerlendirme yapmaları dolayısıyla tüm hukuk metinleri de özünde siyasi metinlerdir. İş kanunları da, vergi kanunları da, ceza kanunları da. Çünkü etik, siyasi değerlendirmeler içerirler ve siyasal erkin ürünüdürler. Bu yüzden devletin, bir ceza siyaseti olması olağandır. Devletin genel politikasına genel anlayışına, rejimin özelliklerine benzeyen onları yansıtan bir ceza siyaseti ortaya çıkar. Ceza ve Ceza Muhakemesi'ne bakarak bir devletin rejimini devletin ülkesindeki temel hak ve özgürlüklerin durumunu gözlemleyip sonuçlar çıkarmak mümkündür. Siyasal rejim ve atmosfer ile ceza ve ceza muhakemesi arasında doğrudan ilişki vardır. Hangi varlıkların ya da menfaatlerin nasıl ve ne kadar korunacağı meselesi de bu açıdan düşünülmelidir. Devletin ceza siyaseti olur ve bu devletin özelliklerine, devlete egemen olan anlayışa, rejimin türü ve özelliklerine göre devletten devlete değişir. Bazı suçların cezasının artırılması ya da azaltılması, yeni suç türlerinin öngörülmesi, mevcut suçların suç olmaktan çıkarılması bir değerlendirmeyi yansıtır. 2005 yılında yürürlüğe giren Ceza Kanunu'nda, pek çok suçun cezasının önceki ceza kanununa göre artırılması, dava zamanaşımı sürelerinin uzatılması, bir anlayışa işaret etmektedir.

• *Buradan alarak, 12 Eylül askeri darbesini yapanlar, geçici dokunulmazlık hükmü olan 15. Madde kaldırılarak yargılandı örneğin. Bu da bir ceza*

(*) Sorularımdaki her kelime üzerinde itinayla düşünen ve önerilerde bulunan sayın hocam Dr. Haluk Toroslu'ya ve ayrıntılara dikkatimi çeken sevgili çalışma arkadaşlarım Uğur Orhan ve Bedirhan Erdem'e teşekkürü bir borç bilirim.

siyaseti miydi?12 Eylül siyasal alanda çok tartışıldı ama hukuk düzleminde hep geçmişle yüzleşme davaları ekseninde konuşuldu. Ama işin bir de ceza hukuku kısmı var. Geçmişle yüzleşme davaları ile ceza hukuku arasındaki bağ nedir? Burada, hâlihazırda dokunulmazlığın kendisinin "hukuk olmadığını" söylemek mümkün mü?

– Öncelikle, 1982 Anayasası'nın mülga Geçici 15. Madde'sinin hukuki niteliğini belirlemek gerekir. Bugün yürürlükte olmayan, 12 Eylül 2010 referandumu ile kaldırılan Geçici 15. Madde, bir hukuki, cezai sorumsuzluk hükmüdür. Anayasa'da milletvekilleri için öngörülmüş olan mevcut yasama sorumsuzluğu hükmü gibi. Dolayısıyla bunun hukuki, idari ve cezai sorumsuzluk sonucunu doğuran bir kanun hükmü olduğunu söylemek gerekir. Bu yönüyle, ceza kanunlarının birbirini izlediği durumlar için kullanılan "lehe ara kanun" niteliği taşıdığı açıktır. Bu maddenin yürürlüğe girdiği tarihten önce işlenen suç fiilleri bakımından sorumsuzluk yarattığında kuşku yoktur. Bu çerçevede, söz konusu maddenin kaldırılarak, 2010'dan önce işlenmiş olan fiillerin yargılama konusu yapılması, ceza kanunlarının geçmişe uygulanmazlığı ilkesini ihlal etmiştir. Geçmişe uygulama yasağı, sadece işlendiği tarihte suç oluşturmayan bir fiili cezalandırmak için geçmişe yönelik suç tanımı yapılan durumları kapsamaz. Bir bütün olarak cezai sonuçlar rejimini, fiillerin işlendiği tarihten sonra ve geçmişe yönelik biçimde şiddetlendiren, geçmişe yönelik biçimde cezai sorumluluk doğmasına yol açan tüm düzenlemeler, geçmişe uygulama yasağının ihlalini oluşturur. Uzun dava zamanaşımı sürelerini, fiilin işlendiği tarihten sonraki bir kanun ile geçmişe etkili biçimde kısaltmak gibi. Bu çerçevede 27 Mayıs 1960'tan sonra yürütülen ceza kovuşturmaları sırasında, mülga TCK'nın, ölüm cezasının uygulanması bakımından yaş sınırı öngören 56. Madde'sinin kaldırılarak o dönemde yaş sınırını aşmış olan Celal Bayar'ın idam edilmesine yönelik girişim de ceza kanunlarının geçmişe uygulanmazlığı ilkesinin ihlalini oluşturmaktaydı. Bu açıdan, bir sorumsuzluk hükmünün kaldırılması suretiyle, geçmişe yönelik biçimde, sorumsuzluk kapsamında değerlendirilen fiillerin yargılanmaya başlanması, geçmişe uygulanma yasağının ihlalidir. Acı ama gerçek, sorumsuzluk hükmü, 1982 Anayasası kabul edilirken çok ezici bir çoğunlukla, anayasayla birlikte kabul edilmiş bir düzenlemedir. Bu nedenle, yapılan geçmişe uygulama yasağının ihlaliydi. Mevcut durumda, Anayasa'nın 83. Madde'si uyarınca, TBMM üyeleri, Meclis çalışmalarındaki oy ve sözlerinden, ileri sürdükleri düşüncelerden, bunları Meclis dışında tekrarlamaktan, açıklamaktan sorumlu tutulamazlar. Bu fiiller, yasama sorumsuzluğu kapsamında değerlendirilir. Yasama sorumsuzluğu öngörülen bu hükmün kaldırılıp, önceki tarihli fiillerin yargılama konusu yapılması, geçmişe uygulama yasağının ihlalini oluşturacaktır. Geçici 15. Madde de bir sorumsuzluk hükmüdür. İster siyasal hesaplaşma, ister bedel ödetme, ister hesap sorma amacıyla olsun, hukukun temel ilkeleriyle oynamamak ve bunun bir alışkanlık haline gelmesine engel olmak gerekir. Daha sonra, güçlü olan, kendi anlayışı doğrultusunda benzer bir uygulamayı yapabilir. Hukukun temel ilkelerini dejenere etmemek, esnetmemek gerekir. Geçici 15. Madde kaldırıldıktan sonra üç sanık yargılandı. Ancak o dönemde görev yapan hiç kimse ile ilgili hiçbir başka yargılama söz konusu olmamıştır. Geçici 15. Madde'nin kaldırılması hedefi, 2010 referandumuna giden dönemde, (ki belli bir yapı, yargıyı bu referandum sayesinde büsbütün ele geçirecektir) "yetmez ama evet" diyenlerin oyunu almaya yönelikti. Bu çerçevede çok da samimi olmayan bir darbe ile hesaplaşma motifinin kullanıldığını düşünüyorum. Bu üç isim dışında kimse de sahiden yargılanmamıştır. Samimi bir hesaplaşma başka şekillerde ve siyasal düzlemde olabilirdi. İsnat olunan fiillerin işlendiği iddia olunan tarihte çocuk olduğu halde ölüm cezasına mahkûm edilip idam edilen, ölüm cezasının infazının ardından cenazesi ailesine teslim edilmeyenler, işkencede hayatını kaybedenler gerçeği ortada iken bu insanlarla ilgili hiçbir şey yapılmamıştır. Burada bir siyasal tavır almaktan bahsedilecekse, bunun bütünsel ve samimi olması gerekir. O dönemin gerçekleriyle samimi şekilde yüzleşmek, o günden bugüne bazı kalıntılar varsa, bunları silmek gerekir. Ama hukuku dejenere ederek geçmişle hesaplaşma yapılmaz. Sade-

ce üç simge seçip yargılamanın gerçek bir hesaplaşma olmadığını düşünüyorum. 1960'larda Celal Bayar hakkında ölüm cezasına hükmolunabilmesi ve bu cezanın uygulanması için geçmişe etkili ceza kanunu değişikliği yapılması nasıl yanlışsa, bu da yanlıştı. Dürüst bir hesaplaşma belli bir dönemde tüm yönleriyle sahici bir siyasal hesaplaşmayı gerektirir. Geçici 15. Madde, yürürlükteyken böyle bir siyasal hesaplaşmaya mani değildi. Yani hukuki sorumsuzluk, siyasal, toplumsal açıdan yakın geçmişi araştırmaya, gündemde tutmaya, hesabını sormaya engel değildi. Geçmişle yüzleşme davaları kapsamında Gustav Radbruch'un görüşlerinden sıklıkla yararlanılır. Radbruch, bir kanunun teknik anlamda geçerli olmasını yeterli görmez, *kanun kanundur* ya da *en kötü kanun kanunsuzluktan iyidir* düşüncesine mesafelidir, ama hukukun temel bazı ilkelerini gözetmeden uygulamayı da hukuki güvenlik açısından sorun olarak görür. Adil olmadığını düşündüğünüz kanunlar olabilir, ama adaletin bir koşulu da hukuki güvenliktir. Hukukta öngörülebilirlik olmadan, hukuk devletinin temel ilkeleri gerçekleşmeden adalet de gerçekleşmez.

• *Geçmişle yüzleşme davaları o halde, ceza hukuku araç kılınarak yüzleşilebilecek tarihsellikler değildir?*

– Geçmişle yüzleşmek için Geçici 15. Madde'nin kaldırılmasını beklemeye gerek olmadan da siyasal-kültürel bir hesaplaşma yoluna gidilebilirdi. Bunun önünde hiçbir engel yoktu. Niye bu yapılmadı ve hâlâ yapılmıyor? Kitlesel örgütlü siyaset bakımından Türkiye'nin 12 Eylül dönemi ile hesaplaştığını söyleyebilir miyiz?

• *Hukuk ve siyaset tartışması, 2011'de tutukluluktaki sürenin dolması sebebiyle Hizbullah üyelerinin tahliyesiyle de yapılmıştı. Burada kafamı kurcalayan soru şu, bir yanda sonuçları kendisini aşan, kamusal ve siyasal etkisi, hukukun sınırlarından da taşan siyasal suçlar var ve bunların cezasız kalması bir mesele. Ama öte yanda, sahiden normatif bir alanı olan ve belli durumlar için politik doğruculuk adına esnettiğimizde elimizde hiçbir usuli güvencenin kalmayabileceği ceza hukuku alanı var. Tutukluluk süreleri dolmuştu ve tahliye edilmeliydiler. Biz burada, neyi neyle karşılaştırıyoruz ki hem hukuk hem siyasal açıdan doğru olan bir sonuca ulaşamıyoruz?*

– 10 yıl devam etmiş bir ağır ceza davasından bahsediyorsunuz. Hüküm bozulmuş, dava yeniden görülmeye başlanmış ve tahliye kararlarının verildiği tarihe gelindiğinde 10 yılı doldurmuş. O dönemde Özel Yetkili Ağır Ceza Mahkemeleri görev yapıyordu ve yine o dönemde ağır cezalık işler için öngörülen 5 yıllık tutuklama üst sınırı 2 katı uygulanıyordu. Dolayısıyla 10 yıl boyunca tutuklu kalmış sanıklar bu süre dolduğu için salıverildiler. Bu karar, kanuna uygun bir kararda. Öncelikle şunu sormak gerekir: Bir ağır ceza davası, 10 yılda nasıl bitirilemez? Sorulması gereken başlıca soru bu idi. Sonra Hizbullah örgütüne üye olan sanıklar tahliye edildiklerinde kıyamet koptu, katillerin tahliye edildiği söylendi, ama 10 yıl sonra bu kişilerin tahliyesinden başka çare yoktu. Sanığın, şüphelinin, siyasal kimliğine, eğilimlerine göre tutukluluk süreleri değişiklik göstermez. Kanunu uygulamak gerekir. Ceza davası makul bir sürede bitmemiştir bu davada. Makul sürede tamamlanmayan her ceza davası hukuki güvenlik için tehdittir. Daha sonra bu kişilerin tekrar tutuklanması için son derece kötü bir formül üretildi ve bugün bunun sonuçlarını yaşıyoruz: "Hükmen tutukluluk". Buna göre mahkûmiyet kararı verildikten sonra, hüküm kesinleşmese bile artık kişi *hükmen tutukludur*, azami süreler bu konuda dikkate alınmaz ve kişi tutulmaya devam edilebilir. Bu yanlış anlayıştan hareketle, yakalanabilenler tekrar cezaevine kondular. Bununla birlikte "hükmen tutukluluk", Anayasa'ya ve Ceza Muhakemesi Kanunu'na aykırıdır. Tutuklulukta geçecek azami süreler kanunda açıkça öngörülmüştür. Sanık sıfatının ne zaman kazanılıp ne zaman sona erdiği çok açık biçimde Ceza Muhakemesi Kanunu'nun 2. Madde'sinde düzenlenmiştir. Buna göre, kamu davası açılmakla kişi sanık sıfatını kazanır, hüküm kesinleşinceye kadar da sanık sıfatı devam eder. Kovuşturma evresinin başlangıcı ve sonu da kanunda açıkça belirlenmiştir. İstinaf ve temyiz, yani olağan kanun yoluna ilişkin incelemeler de kovuşturma ev-

resine dâhildir ve sanık sıfatı bu incelemeler sırasında da devam eder. Kovuşturma süresince, tutuklulukta geçecek süreler, kanun ile öngörülmüş azami sınırlara tâbidir. Bu sınırlar aşılamaz. Kanun yolu incelemeleri süresince de yargılanan kişi sanık sıfatını korur, hükmen tutuklu değildir. Hükmen tutuklu diye bir sıfat CMK'da yoktur. Bu "kavrama" Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin (AİHS) uygulanmasına ilişkin kararlardan ulaşıldığı söylense de bu da son derece yanlıştır. Çünkü Sözleşme'de, bu sözleşmenin kötüye kullanılmasına ilişkin yasak öngörülmüştür. Taraf devletler kendi iç hukuklarında, temel hak ve özgürlükler bakımından Sözleşme'de öngörülenlere oranla daha geniş ve lehe düzenlemeler kabul etmişlerse, Sözleşme hükümleri bunların etkisini sınırlamak için, aleyhe sonuç doğuracak biçimde kullanılamaz. Ağır ceza mahkemesi kovuşturma evresinin sınırlarını ve sanık sıfatını CMK Madde 2'ye göre değerlendirip, o zaman yürürlükte olan hükümlere göre hesaplanan 10 yıllık azami tutukluluk süresini uygulamak zorundaydı. "Hükmen tutukluluk" Anayasa'ya da, AİHS'e de, CMK'ya da aykırıdır. Tutuklamanın, geçici tedbir olduğu gerçeğiyle bağdaşmamaktadır. Şüpheli ya da sanığın siyasal kimliğinden ziyade, tutuklama tedbirinin koşullarının gerçekleşip gerçekleşmediğine her vakada objektif şekilde bakılmalıdır. Hukuk devleti bir asgari standartlar rejimidir ve bu standartlar ölçülebilir standartlardır. Yani hukuk devletinin mevcut olup olmadığı ölçülebilir. Hukuki güvenlik, hukuk devletinin kendisidir, özüdür. Hukuk devletinin kurucu unsurlarını oluşturan asgari standartlar yaşama geçirilmeli, geliştirilip zenginleştirilmelidir. Hukuk devletinin varlığı için zaten bulunması gereken asgari standartların adeta bir ütopyaya dönüştüğünü görmek endişe verici ve üzücü. Sorunuza esas oluşturan tahliye kararlarını da bu yüzden içe sindirmeyi becermek gerekir. Tutuklama ve diğer ceza muhakemesi tedbirlerine ilişkin kararlar, şüpheli ya da sanığın kimliğinden bağımsız olarak hukuka uygun ya da hukuka aykırıdır.

• *Hukuk devletinin sınırlarını, ceza hukukunun normatif alanıyla da çizmiş oluyoruz bu halde.*

– Hukuk devletinin varlığı için, temel ceza ve ceza muhakemesi hukuku ilke ve kurumlarının güvence altına alınmış olması, etkili olması gerekir. Geçmişe uygulama yasağı, suç ve cezalarda kanunilik, tabii hakim (doğal yargıç), yargı bağımsızlığı ve tarafsızlığı gibi.

• *Buradan çıktığımızda devletin, kendisini korumak için de ceza hukukuna başvurduğunu görmek mümkün. Örneğin, ceza kanunlarına baktığımızda, bir devletin, kendisine, milli güvenliğe, kamu düzenine karşı suçlar ve cezalar öngörmesi ve bunların kapsamını oldukça geniş tutması ne demektir? Devletin kendisini koruduğu hukuki norm alanı, tam da ceza hukukunun araç olduğu bu alan mıdır?*

– Devlet kendini ceza hukuku aracılığıyla koruyabilir. Bir devletin kendini ceza müeyyidesiyle koruması, o devletin muhakkak otoriter ya da totaliter olduğu anlamına gelmez. Önemli olan devletin tarifidir. Toplumun siyasal tüzel kişiliği olarak çağdaş devletin, tek tek insanlara ve topluma karşı yükümlülükleri vardır. Örneğin, sosyal bir hukuk devletinin hayata geçirilmesi gibi. Bu çerçevede sosyal hukuk devletinin kurulması, adaletin gerçekleştirilmesi, kentsel tarihsel doğal çevrenin korunması, ileri sağlık hizmetleri verilmesi, çağdaş nitelikte eğitim hizmeti sunulması, hukuk devletine yakışır yargı teşkilatı ve kolluk faaliyeti, gelişmiş ve etkin bir sosyal güvenlik sisteminin kurulması gibi hedefleri esas almış, bu anlayışla somutlaşan bir devletin kendini ceza müeyyidesiyle korumasının niçin sakıncası olsun? Bu tartışmaları kategorik olarak yapmak yanlıştır. Devletin nasıl olması gerektiği, içeriği, nelere etkili olabileceği konuları temel siyasal çelişkilerden. Dolayısıyla otoriter ya da totaliter olmayan, insan haklarına dayanan, insanların kendini gerçekleştirme hakkını, kişi dokunulmazlığını koruyan, çocukların geleceklerini teminat altına alan, kadına yönelik şiddetle mücadeleyi başaran, kolektif hak ve menfaatleri güvence altına alan bir devletin belli açılardan ceza müeyyidesiyle korunmasının ne gibi sakıncası olur?

• *Burada bir denge meselesi var mı? Devlete karşı suçların ceza kanunundaki ağırlığıyla, kişi hakları-*

nın ağırlığına baktığımızda orada gördüğümüz oran bize bir şey söyler mi?

– Devlete karşı suçların bir ceza kanununda ağırlıklı olması arzu edilir bir durum değildir. Ceza hukuku, önce insanı korur. O yüzden de çağdaş ceza kanunları sistematik olarak önce insanı korur ve onun varlık menfaatlerine karşı suçları içeren kısımlarla başlar. Ama yine toplumun ve insanın mevcudiyeti için devletin de sahip olduğu varlık ve menfaatlerin ceza müeyyidesi yoluyla korunması bir çelişki oluşturmaz.

• *Türkiye çok uzun, 2 yılı aşan bir OHAL süreciyle karşı karşıya kaldı. Burada OHAL KHK'larıyla ceza kanunlarında yapılan değişiklikleri, sonra bunların kanunlaşarak olağan döneme sirayet ettiği bir uygulama ile de imtihan edildik. Bunun bir devletin ceza politikası açısından taşıdığı riskler nelerdir? OHAL, ceza hukuku alanına ne dereceye kadar etki edebilirdi? Biz bunun ne kadar fazlasını yaşadık?*

– Biliyorsunuz Anayasa'da da AİHS'de de olağanüstü hallerle (OHAL) ilgili sınırlamalar var. Yani OHAL dönemleri kolluk yetkilerinin genişlediği, temel hak ve özgürlüklerin olağan dönemlere göre daha farklı ve yoğun kısıtlandığı dönemlerdir. Ancak sınırlamanın da sınırları var. Bu çerçevede, Anayasa'nın 15. Madde'si OHAL KHK'leri ile ceza hukukuna ilişkin düzenlemeler yapılması bakımından sınırlar içermektedir. Bununla birlikte, örneğin bir suç kategorisine ilişkin ceza OHAL KHK'si ile ağırlaştırılmıştır. Yani hem OHAL KHK'leri ile yapılamayacak düzenlemelerin yapıldığını hem de OHAL KHK'lerinin sürekli kanunlar ile kabulü dolayısıyla bunların sürekli ve kalıcı hale geldiğini görüyoruz. Anayasa'da OHAL'in geçici bir rejim olduğu açıkça öngörülmüştür. OHAL rejimleri geçici rejimlerdir ve süreklilik arz edemez. Öte yandan, olağan yasama faaliyetine konu olabilecek pek çok alanda bu KHK'lere başvurulmuş olması yanlıştır.

• *Son dönemde ceza muhakemesi hukukuyla ilgili çok sayıda, çok ani ve konjonktürel değişiklik de yapıldı. Sulh Ceza Mahkemeleri kaldırıldı, tutukluluk kararlarını artık Sulh Ceza Hâkimlikleri veriyor. Bizim açımızdan bu ne demek?*

Tuğrul Katoğlu.

– Sulh Hâkimlikleri kurulana kadar, genel ceza mahkemelerinin sayısı üçtü: Sulh Ceza Mahkemeleri, Asliye Ceza Mahkemeleri ve Ağır Ceza Mahkemeleri. Bugün artık sadece Asliye Ceza ve Ağır Ceza Mahkemeleri var. Sulh Ceza Mahkemeleri'nin uğraşmaları gereken davalar dışında, hâkimlik kararı vermeleri gereken farklı işler, "değişik işler" yoğundu. Dolayısıyla aslında Türkiye'de "değişik işlere" bakacak farklı bir yargıçlık makamının bulunması belki bir ihtiyaçtı. Ancak her zaman olduğu gibi yakın geçmişi unutuyoruz. 1985'e kadar Türkiye'de sorgu hâkimliği müessesesi vardı. 1985'te sorgu hâkimlerinin verimli olmadığı düşünülerek kaldırıldı. Şimdi tabii öyle bir dönemde ve neredeyse bir anda karşımıza çıktı ki sulh hâkimlikleri, doğal olarak siyasal tartışmaların da konusunu oluşturdu. İki farklı açıdan irdelemek lazım: Birincisi ceza mahkemelerinin asıl yargılamaları bakımından kimi zaman ek iş yükü oluşturduğu düşünülen değişik işlere bakması uygun olacak, soruşturma evresinde görev alacak bir yargıçlık makamı gereksinimi, diğeri ise kararlarının bağımsız ve tarafsız verildiği konusunda kamuoyunda kuşku yaratmış hâkimlik makamlarının varlığı.

• *Türkiye'de artık kural haline gelen tutuklu yargılamadan devam edersem, siz aslında, tutuklulukta geçen sürenin, onun uzatma süresinin barındırdığı hukuka aykırılıkları yazmıştınız da.* "On yıllık bir azami sürenin, tutuklama tedbirinin geçiciliği ile makul süre koşulu ile bağdaştırılması mümkün değildir. On yıl süreyle özgürlükten mahrumiyet koruma tedbiri olarak anlaşılamaz. Peşin ceza demektir." *diyorsunuz. Bu sorunun kaynağı, temeli nedir? Şimdiki durumu bu açıdan nasıl değerlendirirsiniz?*

– Bilindiği gibi, tutuklama geçici bir koruma tedbiridir, bir ceza değildir. Adeta ceza gibi uygulandığını görüyoruz. Bir şüphelinin tutuksuz yargılanmasına karar verildiğinde toplumun infial halinde tepki verdiğini bile görüyoruz. Bu konuda hep bir çifte standartla da karşılaşıyoruz. Tutuklama, "toplumu tatmin ettiğinde" vicdanımızı rahatlatıp, öfkemizi dindirdiğinde mutlu oluyoruz, ama bizi incittiğinde, rahatsız ettiğinde de hukuka aykırı olduğunu söyleyip reddediyoruz. Gerçek şu ki tutuklamanın koşullarına bakılır, koşulları oluştuğunda bile tutuklama kararı verilmesi zorunlu değildir, ihtiyaridir, hâkimin takdirine bağlıdır. Kanundaki ifade de tutuklama kararının "verilebileceği" yönündedir. Koşulları gerçekleştiğinde veriliyorsa kanuna uygundur, ama bu tedbir geçici niteliktedir. Süre uzadıkça da tutuklamanın gerekçelendirilmesi güçleşir. Çünkü deliller toplanmış olacaktır, şüpheli ya da sanığın delilleri karartacağı gerekçesiyle o aşamadan sonra tutuklama kararı verilmesi hukuken güçleşir ya da olanaksızlaşır. Şüpheli ya da sanığın kaçacağı şüphesi ortadan kalktıysa, sanık kendiliğinden duruşmaya katılmışsa tutuksuz yargılamak gerekir. Kanunen belli aralıklarla tutuklama kararı gözden geçirilirken, ceza muhakemesi ilerledikçe tutukluluk halinin hukuken gerekçelendirilmesi de güçleşecektir.

Her şeyden evvel tutuklamanın bu kadar yaygın kullanılması bir zihniyet sorununun varlığına işaret ediyor. Yargısal işlemlerin amacı kamu güvenliğini sağlamak değildir, bu çok açık. Kamu güvenliği, kolluğun işlemlerinin amaç unsurunu oluşturur. Yargısal işlemlerin amacı adaleti gerçekleştirmektir. Somut olaya kanunları doğru bir biçimde uygulamaktır. Kanunları uygulayıp gereğini yerine getireceksiniz. Yargısal faaliyet, kolluk faaliyeti değildir. Hâkim suçla mücadele etmez, suçluyu yakalamaya çalışmaz. Hâkimin işi herhangi bir devlet memurunun işi gibi değildir. Temel görevi adaleti yerine getirmektir. Aynı sorunu, Devlet Güvenlik Mahkemeleri döneminde de Özel Yetkili Mahkemeler döneminde de yaşadık. Bir mahkemenin adına, "güvenlik" ifadesini eklerseniz, adaleti yerine getirmenin yanı sıra kendini güvenlikten de sorumlu saymaya başlar ki bu esasen kolluğun görevidir. Mahkemeler de kolluk makamı değildir. Kamu güvenliğini kolluk sağlar, mahkemelerin görevleri adaleti yerine getirmektir. O yüzden bir kere her şeyden evvel bu zihniyetin değişmesi gerekli. Bu zihniyetin ve kültürel yapının değişmesi zorunlu. Bu mesleğin gerektiği gibi icra edilmesi için kültürel yapı ve zihniyetin oluşması lazım. Ceza mahkemeleri, hukuku, teknik bir yetkinlikle uygulamak kaygısını, güvenlik ve asayişin sağlanması amacının gerisine atarsa, hukuka aykırı ve adil olmayan kararlar ortaya çıkar. Tutuklama, ne intikam, ne korkutma, ne vicdan rahatlatma, ne linç, ne de cezalandırma aracıdır. Tutuklama, ceza muhakemesinin yürütülmesi için bir tedbirdir. Ceza muhakemesinin, amaçlarına uygun biçimde yürütülmesine hizmet edecek, muhtemel bir mahkûmiyet hükmünün infazını teminat altına alacak bir tedbirdir.

• *Aynı sorun OHAL'e de taştı, 694 sayılı KHK ile belli suçlar bakımından ki bunlar millete ve devlete karşı suçlar, Terörle Mücadele Kanunu kapsamındaki suçlar ve benzeri, tutukluluk sürelerine ilişkin süre OHAL dönemi ile sınırlı olarak uzatıldı. İki ayaklı bir sorum var:*

1. OHAL KHK'larının meclis denetimi bir tür güvenceydi ama görüyoruz ki noktası virgülüne dokunmadan bu düzenlemeler mecliste kanunlaştı. Hatta ileri gidildi ve ceza hukukuna dair norm ihdas edildi. Bu ne kadar hukuki? Zira 31 Ekim 2019'dan beri yayımlanan norm denetimi kararlarında ihlal yoktur yönünde kararlar da veriliyor.

– OHAL KHK'lerinin sürekli kanunlarla onaylanması halinde, sürekli ve kalıcı hale gelmeleri OHAL sonrasında da yürürlükte olmaları kaçı-

nılmazdır. Farklı görüşlerin olduğu bu alana ilişkin temel bir kuramsal tartışmaya girmek istemiyorum. Bu KHK'lar ya süreli ya da geçici (istisnai) kanunlarla, yani OHAL süresince yürürlükte kalacak (yürürlüğü OHAL ile sınırlı) kanunlarla ya da Meclis kararıyla onaylanmalıydı. Bu şekilde sürekli ve kalıcı hale gelmezlerdi. Bu KHK'lerin sürekli kanunlarla kabulü, OHAL rejiminin geçici ve istisnai niteliğini hüküm altına alan Anayasa'ya aykırıdır. OHAL'in Anayasa'da öngörülen geçici özelliğine aykırı olmaları nedeniyle bu onay kanunlarının yine Anayasa'ya aykırı olduğu açıktır.

• *2. Bu düzenlemeler, devletin ceza politikasının ne yönde değiştiğinin işaretidir? OHAL'le beraber ceza politikasıyla ilgili bir değişiklik görüyor musunuz?*

– Ceza siyaseti ciddi bir konudur. Örneğin uyuşturucu konusunda, malvarlığına karşı suçlar konusunda, devlete karşı suçlar konusunda, zarar suçu tehlike suçu ayrımında, tehlike suçunun ceza kanunundaki oranı konusunda, bazı fiillerin suç olmaktan çıkarılıp çıkarılmaması hakkında yürütülen uzun soluklu ve disiplinlerarası çalışmalar ile belirlenen ciddi hedeflerden oluşur ceza siyaseti. Ceza siyaseti dendiğinde bunun ciddi ve zamana yayılan bir faaliyet olduğunu düşünürüm. Sizin sorduğunuz anlamda gördüğüm ise düzensiz, anlık ve konjonktürel ihtiyaçlara göre yapılan kural koyma faaliyetidir. İhtiyaca göre cezai hükümler düzenlemek, siyasal koşullara göre muhakeme kanunu değişiklikleri yapmak, suç tanımlarını siyasal koşullara ya da konjonktüre göre değiştirmek gibi.

• *Cezasızlık dediğimiz ve siyasal tartışmaların odağında olan bir mesele var. Geçici 15. Madde tartışmalarında, 12 Eylül'ün geçmişe uygulama yasağı delinerek yargılanması sırasında hep "cezasızlık" ekseninde tartışmalar okuduk. Bunu ceza hukukunun alanı içinde kalarak aşmak ne kadar mümkün? Bunu aklıma getiren şey ise şu, OHAL'de getirilen en önemli düzenlemelerden bir tanesi de "darbe teşebbüsü ve terör eylemleri ile bunların devamı niteliğindeki eylemlerin bastırılması kapsamında karar alan, karar veya tedbirleri icra eden, her türlü adli ve idari önlemler kapsamında görev alan kişiler ile olağanüstü hal süresince yayımlanan kanun hükmünde kararnameler kapsamında karar alan ve görevleri yerine getiren kişilerin bu karar, görev ve fiilleri nedeniyle hukuki, idari, mali ve cezai sorumluluğu doğmaz" şeklindeki sorumsuzluk hükmü.*

– Geçici 15. Madde'nin kaldırılması ile övünülürken bu maddenin çok benzeri ama çok daha geniş kapsamlı bir biçimde başka bir sorumsuzluk hükmü getirildi. Geçici 15. Madde kaldırılmıştır, ama bir başka geçici 15. madde bu OHAL dönemiyle ilgili olarak yürürlüğe girmiştir. "Bastırma kapsamında yer alan kişiler" ifadesi, etkisi kamu görevlileriyle sınırlı Geçici 15. Madde'den de geniş bir içeriğe sahip.

• *Yargı Paketi'ne izninizle geçmek isterim. Burada en köklü değişiklik Ceza Muhakemesi'nde yapıldı ve örneği görülmemiş şekilde Basit ve Seri Yargılama Usulü denilen iki yeni muhakeme usulü ihdas edildi. Bunlar iş yükü gerekçesiyle getirilmiş gibi duruyor ama iş yükü ağırlığı altında bile olsa ceza muhakemesi kurumlarını kökten değiştirmek, ceza yargılamasının güvenliğini tehlikeye düşürmez mi? Hele konusu maddi gerçek olan bir yargılama, basitlik ve serilik adı altında hızlı işlerliğe ne kadar ihtiyaç duyar? Bunların bizim hayatımızda ne anlama geldiğini anlatır mısınız?*

– Ceza Muhakemesi Kanunu'nda yapılan değişikliklerden önce ceza hukukuna ilişkin yani esas itibariyle Terörle Mücadele Kanunu'na ilişkin değişiklikler de var pakette. TMK'nın 7. Madde'sinin 2. fıkrasına yapılan ekleme bir "reform" kalemi olarak sunuldu. Bu çerçevede *haber verme sınırlarını aşmayan veya eleştiri amacıyla yapılan düşünce açıklamaları suç oluşturmaz* biçiminde bir cümle eklendiğini görüyoruz. Konusuna hâkim olan, iyi yetişmiş her hukukçu, her iyi yargıç, zaten düşünceyi açıklama özgürlüğü ya da ifade özgürlüğünün bilincindedir. Suç teşkil etmeyen düşünce açıklamaları konusunda bir tereddüt yaşamamalıdır. Zaten düşünceyi açıklama ve ifade özgürlüğü var, eleştiri yapmak herkesin hakkıdır. Bu sebeple düşünceyi açıklama özgürlüğünü oluşturan fiillerin suç sayılmayacağına dair bir fıkra hükmünün, suç tanımı içeren bir

maddeye eklenmesi çok acayiptir. Her ceza hâkiminin, ifade özgürlüğünün çağdaş hukuk düzenlerinde kabul edilen istisnai sınırlarını bilmesi gerektiğini düşünmek zorundayız. Habercilik faaliyetinin, sert dahi olsa eleştirinin suç oluşturmadığını ve 7. Madde kapsamında ele alınamayacağını bilmesi gerekir. Her iyi yetkin hukukçu, habercilik faaliyetinin hakkın icrası olduğunu ve hakkın icrasının hukuka uygunluk nedeni oluşturduğunu bilir. Hiçbir suç tanımının altında meşru düşünce açıklamalarının ya da habercilik faaliyetinin suç sayılmayacağına dair bir fıkra öngörülmesi doğru değildir. Bu nedenle, söz konusu madde, bu değişiklik öncesinde de doğru bir biçimde yorumlanıp uygulanabilir, o zaman da suç teşkil etmeyen fiiller soruşturma ya da kovuşturma konusu yapılmayabilirdi. Benzer düzenleme, başından beri Türk Ceza Kanunu'nda da var: Örneğin müstehcenlik ile ilgili 226. Madde'de 7. fıkrada şöyle söyleniyor: "Bu madde hükümleri, bilimsel eserlerle; üçüncü fıkra hariç olmak ve çocuklara ulaşması engellenmek koşuluyla, sanatsal ve edebi değeri olan eserler hakkında uygulanmaz."

Müstehcenliğin suç sayıldığı hallerin belirtildiği bir maddede sanat ve edebiyat eserlerinin, bilimsel çalışmaların, müstehcenlik içerse de suç sayılmayacağına dair hükmün konulması tuhaftır. İyi yetişmiş bir hukukçu zaten bu tür faaliyetlerin suç teşkil etmediğini bilecek durumdadır. Ceza kanunları ve hatta kanunlar ansiklopedik hukuk sözlükleri değildir. Kanuna uygulamacıyı eğitmek amacıyla hüküm konmaz. Uygulamacı zaten eğitilmiş olmalıdır ve nelerin düşünceyi açıklama özgürlüğü olduğunu hatırlatacak hükümlerin kanunlara konması trajikomiktir.

İkinci olarak CMK'daki değişiklikleri değerlendirmek gerekirse iki farklı özel yargılama usulünün getirildiğini görüyoruz. Özel Yetkili Ağır Ceza Mahkemeleri kaldırıldığı için yürürlükten kaldırılan 250 ve 251. Maddeler, bu sefer "seri" ve "basit" muhakeme usullerine ilişkin hükümlerle geri dönüyor. "Seri" muhakeme usulünde Cumhuriyet savcısı, aslında mahkemelere tanınmış yetkileri kullanarak önce temel cezayı belirliyor, sonra da yarı oranında indirim yapıyor. Koşulların bulunması halinde yine savcılık makamı, bu cezayı seçenek yaptırımlara çevirme ya da erteleme yetkisine de sahip. Yargısal fonksiyonun savcıya aktarılması söz konusu. Savcılık, bu şekilde belirlediği ceza ile birlikte görevli mahkemeden seri yargılama usulüne göre dosyaya bakmasını talep ediyor. Mahkeme, konuyu seri yargılama usulüne uygun bulursa, savcı tarafından belirlenmiş cezaya hükmediyor. Bir anlamda, savcının belirlediği cezayı açıklamaktan ibaret bir faaliyet. Tarafsızlık, hâkimler ve dolayısıyla mahkemelerin bir özelliğidir. Savcı, makam itibariyle taraftır. Öncelikle tarafsız olmayan bir makama, yargısal bir fonksiyon tanınıp ceza belirleme yetkisi veriliyor. Daha sonra, bağımsız ve tarafsız olması gereken mahkeme, bir anlamda talep üzerine, talepteki gibi karar veriyor. Bağımsızlık, emir ve talimat almaksızın, duruşmadan edinilen vicdani kanaate göre hüküm kurulmasını gerektirir. Tarafsızlık ise, yargılama konusu olayla ilgili olarak mahkeme makamında önyargı bulunmamasını gerektirir. Bu düzenleme ile, savcı suçu sabit gördüğünü belirterek talepte bulunuyor. Sübuta ilişkin bu değerlendirmeyi mahkemenin dikkate alması, tarafsızlık ile bağdaşır bir durum değildir. Öte yandan, sırf bir özel yargılama usulü seçildiği için temel cezanın yarı oranında indirilmesi söz konusu. Yani indirim, cezanın bireyselleştirilmesi için değil pazarlığın sonucu olarak yapılıyor.

Basit yargılama usulüne ilişkin de sorunlar var. Asıl yargılamanın yapıldığı kovuşturma evresinin temel özellikleri, sözlülük, doğrudan doğruyalık, yüze karşılılıktır. Ama bu yeni özel usul, dosya üzerinden hüküm verilmesi sonucunu doğuruyor. Sadece iddianamenin tebliğ edilmesi üzerine, sanık, mağdur ve şikâyetçinin yazılı beyanları alınarak dosya üzerinden yazılı biçimde muhakeme yapılıyor. Savcının görüşü alınmıyor. Adil yargılanma hakkının kurucu unsurlarından olan duruşma yapılmaksızın karar veriliyor. Mahkûmiyet kararı verilmesi halinde, sırf bu usul uygulandığı için sonuç cezada dörtte bir oranında indirim yapılıyor. Yani failin gerçekten hak ettiği cezanın verilmesi gibi bir amaç bu özel usulde de yok.

Doğrudan doğruyalık, yüze karşılılık, sözlülük ve çelişmedir ceza yargılamasını ceza yargılama-

Işıl Kurnaz ve Tuğrul Katoğlu.

sı yapan. Süjelerin arasındaki çelişmedir. Çelişme yoksa yargılama da yoktur. Bu düzenlemelerin arkasında iş yükü gerekçesi de olsa temel ceza muhakemesi prensiplerinden, ceza yargılamasının ayırt edici özelliklerinden vazgeçmemek gerekir. Önceki muhakeme kanununda öngörülmüş olan sulh ceza hâkiminin ceza kararnamesine, 5271 sayılı CMK'da yer verilmemiştir. Çünkü sulh hâkiminin kararnamesi, dosya üzerinden, yargılamasız ceza verilmesi anlamına geliyordu. Bu düzenlemelerle de yargılamasız ceza verilmesinin önü açıldı. O halde neden sulh hâkiminin ceza kararnamesi kaldırılmıştır? Onu kaldıran yasama, bu sefer de tam aksine, yargılamanın çelişme esasına dayanması gerektiği ve yargılamasız ceza verilemeyeceği temel prensiplerini bir kenara bırakmış ve sırf iş yükünü hafifletmek için bazı suçlarda basit ve seri yargılamayı kabul etmiştir. Hastanelerde de iş yükü ağır, çok hasta var. "Sırf iş yükünü gerekçe gösterip tıp mesleğinin temel ilke ve esaslarından vazgeçilerek hastalara müdahale edilebilir mi?" sorusunu sormak gerekir.

• *Bunu biraz açmak mümkün mü? Yargılamasız cezalandırmanın önü nasıl açılıyor?*

– Yargılamasız cezalandırmanın önü şöyle açılıyor: Dosya üzerinden ceza veriliyor. Dosya üzerinden ceza verilince, taraflar mahkeme salonunda karşı karşıya gelip çelişme ilişkisine girmiyor. Ayrıca beni çok rahatsız eden şeylerden biri de belirlenen yargılama usulüne göre cezanın indirilmesi yolunun açılması. Hâlbuki ceza muhakemesinin amacı maddi gerçeği ortaya çıkarmak, bir fiilin gerçek mahiyetini belirlemek ve bir suçun işlenip işlenmediğini ortaya koymaktır. Cezanın belirlenmesi bakımından temel ilkelerle oynanması yanlıştır. Bu değişikliklerin, bir ihtiyaç tespiti üzerine sistemin esasları bir kenara bırakıla-

rak yapılmış konjonktürel düzenlemeler olduğunu söylemek gerekir.

• *Adli teşkilatın bu konuda hazır olup olmadığını bilebilir miyiz? Dolayısıyla eğer bu yeni usule teşkilat hazır değilse, usulen tekrar hukuk güvenliğimizin tehdit altında olduğunu söylemek mümkün mü?*

– Adli teşkilatın hazır olup olmadığı benim ölçebileceğim bir nitelik değil. Ama şunu söylemek gerek, 15 Temmuz 2016'nın ertesine kadar Türkiye'de 12 bin civarında hâkim vardı, yaklaşık üçte biri ihraç edildi, sayı 8 bin civarına yaklaştıktan sonra bugün 20 binler civarında hâkim var. Cumhuriyet'in hukuk reformundan itibaren 2016 ve devamındaki ihraçlara kadar faal hâkim ve savcı sayısı 12 bin civarında iken, bu sayı, önce 8 binlere inip, sonra bir anda 20 binler düzeyine çıktı. Bu yükselişe nitelik eşlik etmiş midir? Adli teşkilat derken bu boyutu da düşünelim.

• *Ölüm cezası tartışmaları her fırsatta siyasal alana taşırılan başka bir ceza hukuku konusu. Hem bunun Türk hukukuna geri getirilip getirilemeyeceği, hem de ceza hukukundaki anlamını sorabilir miyim?*

– Bu konuya iki açıdan bakmak gerekir. Birincisi, ölüm cezasının çağdışı ve gayri insani olması. Bu temel doğruyu burada tekrar tartışmaya açmanın bir gereği yok. İkincisi Türkiye Cumhuriyeti'nin Avrupa Konseyi'nin bir üyesi olduğu, AİHS'ye taraf bir devlet olduğu, AB'ye üyelik sürecinin devam ettiği gerçeğiyle ilgili. Mevcut durumda Türkiye Cumhuriyeti hâlâ Avrupa Konseyi'nin bir üyesi, başından beri de kurucu bir üyesi. Türkiye Cumhuriyeti hâlâ Avrupa Birliği'ne girmeye aday statüsünde. Yani Türkiye Cumhuriyeti'nin Avrupa Birliği ve Avrupa Konseyi'yle ilgili temel politikasında bir değişiklik olmadığı hâlâ görülüyor. Türkiye Cumhuriyeti Kıta Avrupası hukuk düzeninin hâlâ bir parçası. Bu koşullar içinde ölüm cezasının geri getirilmesine ilişkin tartışmalar hukuki açıdan sonucu ve ciddiyeti olmayan tartışmalar. Zira AİHS'ye ek 6. ve 13. Protokollerle ölüm cezası taraf devletler tarafından kaldırılması gereken ve uygulanamaz cezalar arasında. Türkiye Cumhuriyeti bu metinlere taraf. Eğer ölüm cezası kabul edilecekse bu sadece anayasanın değiştirilmesi ile olacak bir şey değil. Avrupa Konseyi'nden çıkarsınız, AB adaylık sürecinden çıkarsınız, bu ciddi siyasal ve köklü bir yol ayrımının ifadesi olur. İç siyasete yönelik olarak ölüm cezasının geri getirilmesi konusunu tartışmak, bunun Meclis dilerse yapabilirmiş gibi ortaya konması yanlış. Ölüm cezasının insan onuruyla bağdaşıp bağdaşmadığından bağımsız bir tartışmadır bu. Böyle bir arzu varsa, bu arzuyu destekleyen hangi siyasi partilerse açık yüreklilikle Avrupa Konseyi'nden ayrılacaklarını, AİHS sisteminden çıkacaklarını ve AB'ye adaylık sürecinden ayrılınacağını dile getirmeliler. Hem bunu yapmayıp hem de sürekli olarak ölüm cezası konusunu dillendirmenin, intikam duygusunu harekete geçirmenin doğru bir yanı yok.

Popülizm tartışmaları, Ernesto Laclau ve Devrimci Yol

MEHMET SÜREYYA KARAKURT

Birikim'de çok yeni olmayan bir zamandan beri popülizm üzerine bir tartışma sürüyor. Temmuz ayı içinde Tanıl Bora da iki yazı ile tartışmaya katıldı. Bora popülizmin gördüğü ilginin Latin Amerika'daki popülist, özellikle de sol popülist gelişmelerden kaynaklandığını söylerken,[1] Ahmet İnsel Avrupa'daki gelişmelerin de bunda rol oynadığını yazıyor.[2] Tartışmalar popülizmin solun ve demokrasinin dünya çapında içinde bulunduğu felakete çare sunup sunmadığı üzerine yoğunlaşıyor. Murat Belge "Popülizm, faşizmin ön adımıdır" diyerek kesin karşı bir pozisyon takınırken,[3] İnsel, sağ popülizmlerde çokça tanık olduğumuz gibi, sol versiyonun da "popülist bir otoritarizme ve daha ileri bir aşamada kitle destekli bir diktatörlüğe... varması kaçınılmaz değil mi?" diye soruyor. Bora ise bu iki pozisyonun endişe ve eleştirilerine katılmakla birlikte popülist siyaset tarzını gene de "solun kayıp hazinesi" olarak düşünüyor. Zira, ona göre, Türkiye solunun '60'lardan '70'lere uzanan dönemdeki halksallaşma kabiliyetini, solun bu "altın çağını", popülist uğraktan bağımsız düşünmek mümkün değil. '60'larda Aybar'ın TİP'i ve Harun Karadeniz'i, ama özellikle '70'lerde Ecevit ve Devrimci Yol'un yakaladıkları kitlesellikleri bunun kanıtı olarak görüyor.[4]

Tartışmacılar referans/karşı muhatap olarak sıkça Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau'ya başvuruyorlar. Eleştirileri de büyük ölçüde bunların popülizm tezlerini hedef alıyor görünüyor. Benim tartışmaya ilgim de bu noktada başlıyor. Devrimci Yol'un kitleselleşmesini baştan itibaren Laclau'nun tezleri üzerinden anlamaya çalışmış biri olarak,[5] tartışmacıların Laclau –ve hatta Mouffe'a– ait olmayan fikirleri ona atfederek tartıştıklarını düşünüyorum. Bu temelde yapılan bir tartışmanın, Tanıl Bora'nın yaptığı gibi ona olumlu anlamlar yüklendiğinde bile hayli sorunlu olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle Laclau'nun popülizm teorisini tanıtmayı merkezine alan, ama esas hedefi Devrimci Yol'un kitleselleşmesinin şifrelerini ortaya çıkarmak olan bir –uzun– makaleyle tartışmaya katkıda bulunmak istiyorum.

Tartışmacılar popülizmi bir siyaset aracı, siyaset yapmanın bir tarzı olarak ele alıyorlar: Sol veya sağ bir güç –parti, örgüt vb.– pragmatist bir akılla bu araca başvurabilir veya uzak durabilir. Pozisyonları da bu temelde farklılaşıyor: Sol böyle bir araca/tarza başvurmalı mı yoksa uzak mı dur-

1 "Sol Popülizm (I)" *Birikim Haftalık*, 3 Temmuz 2019, www.birikimdergisi.com

2 "Sağdan sola 'popülizmler'", Birikim sayı: 354.

3 "Murat Şevki Çoban ile söyleşi" *T24*, 4 Mayıs 2017, https://t24.com.tr/k24/yazi/belge-populizm,1217

4 "Sol Popülizm (II)", *Birikim Haftalık*, 31 Temmuz 2019, www.birikimdergisi.com

5 M.S. Karakurt, *THKP-C Devrimci Yol Geleneğinde Öncülük olarak Politika*, Belge Yayınları 2016.

malı? Bu siyaset yapma tarzının nasıl bir şey olduğunu Necmi Erdoğan bu tartışmalardan yıllar önce Laclau'dan hareketle tanımlamaya çalışmıştı:

> Popülizm, toplumsal-siyasal alanı popüler kesimler ile egemen kesimler, halk ile iktidar bloku arasındaki antagonistik ilişki ekseninde tanımlayan ve hegemonize etmeye çalışan bir söylemdir.[6]

Popüler ideolojiler ezen, sömüren, asalaklara karşı ezilen, sömürülen halka seslenirler; gelenekler ve simgeleri kendinde eklemleyen bir ideoloji geliştirerek bu kesimleri düzen değişikliğine mobilize ederler:

> Halk ile onun düşmanlarından oluşan, homojen, geçirimsiz, birbirine dışsal ve saydam iki kamp ya da kutup arasındaki mücadele toplumsal-siyasal alanı belirler. ... "Halkı" iç bölünmeler ve iktidar ilişkilerinden azade gören dışsallık mantığı, onun idolleştirilmesini, yüceltilmesini de mümkün kılar.

Erdoğan "halk" teriminin "boş gösteren" olarak popülist söylemlerin üretiminde merkezî bir işlev yerine getirdiğini, bu söylemlerin halkı "yazım yüzeyi" yaparak eklemlendiklerini de ekliyor (s. 23).

Birikim'deki tartışmacılar popülist söylemin alametifarikasının sosyal alanın "biz" ve "düşman" antagonist/dikotomik bölünmesi üzerinden okumasında yattığı konusunda Erdoğan'la aynı fikirdeler. Bora hariç farkları, buna Erdoğan'ın tersine negatif değer biçmelerinde yatıyor. Örneğin, Murat Belge'de şunları okuyoruz: "Popülizm toplumun gadre uğramış ya da uğradığına inanmış bir kesimine seslenir ve gaspedilmiş haklarını –ayrıcalıklı seçkinlerden alıp– onlara geri vermeyi vaat eder."[7] Ancak, en sol versiyonunda bile "Halkçılık diye birşey söylendiği zaman", Belge'ye göre, "halkı kurtaracak biri ya da birileri çıkıyor. Bu genellikle de biri oluyor: Halkı kurtaran bir lider var. Bütün bu tasarın içinde liderler ve halkın eşit olacağına dair bir görüş yok."[8] Popülizm karşısında nefret düzeyindeki karşı pozisyonunun gerekçesini şöyle açıklıyor: "Popülist olmak daha çok insanların aslında giderilmesi gereken birtakım zaaflarının kullanılmasından oluşur." Popülizm üzerine görüşlerini etraflı şekilde dile getirdiği söyleşide şu ifadeler de göze çarpıyor: "O insanların zaaflarına, korkularına, önyargılarına dayanan bir dil ortaklığı...", "Popülizm aslında, hepimiz aynı dünyada yaşıyoruz, birlikte demokratik mücadele verebiliriz anlayışına set çeken bir şey, bunu durduran fiili bir güç şu anda"... "popülizmi belki bundan sonra gelecek birtakım faşist rejimlerde bir ön adım olarak görmek mümkün". Laclau'nun popülizmin işlevinin "demokrasinin demokratikleştirilmesi" olduğu iddiasına karşı, Belge, Tayyip Erdoğan'ın "Ayaklar baş oluyor" sözünü öne çıkarıyor: "Popülist dünya görüşü, popülist tarz içinde dünyaya bakan adamın zihninde zaten o hiyerarşi var. Kimin ayak olduğu, kimin baş olduğu belli. Ki çünkü senin taraftarların seni omuzlarında taşıyanlar bir türlü baş olamıyorlar."

İnsel'in yaklaşımı da Belge ile paralellikler gösteriyor: Popülist oluşumda "demokratik taleplerin popüler taleplere dönüştüğünü" söyleyen Laclau/Mouffe'a karşı "Popülist olarak tanımlanan hareketlerin beslendiği sistem dışı talep ve direnişlerin hepsi demokratik midir?" diye itiraz ediyor:

> Örneğin yargı bağımsızlığını askıya almaya ve bunu elitlerin hükümranlığına son vermek gerekçesi ile yapmaya verilen toplumsal destek demokratik bir talep ve direniş tezahürü müdür? Ya da idam cezasının yeniden tesisi... kürtajın yasaklanması... yabancı düşmanlığı...[9]

Tanıl Bora ise popülizme solun "kayıp hazinesi" olarak da bakılabileceğini, zira, solun her kitleselleşme tecrübesinde popülist siyaset tarzının izine rastladığımızı söylüyor. Belge ve İnsel'in eleştirileri (Mouffe/Laclau'nun yaklaşımını da içine alacak şekilde) popülist söylemin sosyal alana bölünme soktuğu, bunun da popülizmi solun yok etmeyi hedeflediği değerleri güçlendiren, yeniden üreten bir mekanizmaya dönüştürdüğü düşüncesinde odaklanırken, Bora sol bir popülizmin ille de olumsuz yanları güçlendirmek zorunda olmadığını, aksine ulvileştirilmesi gereken noktalara da odaklanabileceğini ileri sürüyor.

6 Necmi Erdoğan, "Demokratik Soldan Devrimci Yol'a: 1970'lerde Sol Popülizm üzerine Notlar", *Toplum ve Bilim*, sayı 78, Güz 1998, s. 25.

7 "Popülizm Karşısında Sosyalistler, " *Birikim Haftalık*, 3 Aralık 2018, www.birikimdergisi.com

8 "Popülizm, Faşizmin Ön Adımıdır".

9 "Sağdan Sola Popülizmler".

HÜSEYİN TÜRK

* * *

Bora da dâhil bu düşüncelerin dayandığı kimi varsayımların, en azından bunlar Laclau ve Mouffe'a karşı eleştiri olarak dile getirildiğinde problemli olduğunu, zira, en azından Laclau'yu böyle okumanın onun düşüncesiyle ilgisinin olmadığını düşünüyorum. Her ne kadar Mouffe *Über das Politische* isimli kitabında "Liberal rasyonalizmin en büyük hatası kollektif özdeşleşmeler/kimlikler üzerinden mobilize olan duygulanım boyutunu ihmal etmesidir. Demokratik politikanın... insanların arzu ve fantazileri konusunda da etkili olabilmesi gerekir." (s. 13) diyorsa da kastını siyasete duygulanımı *da* sokmaktan ibaret görmek yanlış olur. Zira, gene aynı metinde demokrasiyle "ontolojik" boyutta değil "ontik" içerik olarak uğraştığını da ifade eder (s. 16). Ontolojik boyut "eşyanın tabiatı" ile uğraşırken "ontik boyut" onu farklı biçimleri itibariyle tartışır (s. 15). Benim yazarlara ilk itirazım tartışma ve eleştirilerini Laclau'nun popülizmin ‚eşyanın tabiatından kaynaklandığı tezini bir kenara iterek yürütmeleridir. Dolayısıyla önce bu konuya eğileceğim.[10]

ONTİK-ONTOLOJİK AYRIMI BİZİ NEDEN İLGİLENDİRİR?

Heidegger Varlık (*Sein*) ile Varolan (*Seiende*) arasında bir ayrım yapar.[11] Her ne kadar Varolan (*Seiende*) Varlık'ı (*Sein*) ile belirlenirse de Aristo'dan aldığı "Varlığın çok anlamlılığı" düşüncesi uyarınca aynı Varolan (*Seiende*) değişik bağlamlarda değişik anlamlar üstlenir. Örneğin, "iki aşık mehtap altında ele ele bir çiçek bahçesinde do-

10 Behice Boran, sınıf mücadelesi Türk kimliğine uygun değil yollu karşı çıkışlara, "iyi mi, kötü mü"den önce "var mı yok mu", ona bakın diye karşı çıkıyordu. Benim pozisyonum Boran'ınkine benzer düşünülebilir: Popülist pratik toplumsal gerçek yaratıyor mu yaratmıyor mu?

11 *Sein und Zeit*'in (Varlık ve Zaman) Giriş bölümü okunması hayli zor olsa da bu konuyu tartışır.

laşırken, bunlar meslekten botanikçi bile olsalar, gördükleri şeyler onlara botanik, jeolojik, meteorolojik nesneler olarak görünmezler."[12] Benzer şekilde, örneğin kâğıt da, sadece üzerine yazı yazılan bir kırtasiye nesnesi olmayıp, duruma göre paket malzemesi, ateş için çıra veya oyuncak (uçurtma, uçak vb.) yapılan bir malzemedir. Sosyal alanda bir unsurun anlamının bağlamdan, yani başka unsurlarla ilintilendirildiği (*articulation*) ilişkilerden ortaya çıktığı Laclau'nun en temel tezidir. Laclau'ya göre analizin ilk önce doldurulması gereken ontolojik rolü ortaya koyması gerekir. Bu içeriği doldurmak ontik içeriğin (herhangi bir sosyal talebin, sınıfın veya bunların herhangi bir özelliklerinin) tabiatında olan bir vasıf değildir. Ama, bu ontolojik rolü doldurmada sistematik bir başarı gösterdiğinde, bu sanki böyleymiş gibi bir durum sergilemeye başlar. Laclau bunu ontik içeriğin hegemonik konum elde etmesi olarak ifade ediyor. Bu işlevi doldurmada boşluk bıraktığı/kaldığı ölçüde de bir başka güç bunu doldurabilir.[13] Bu sefer başka bir unsur böyle görünmeye başlayacaktır.

Durum böyle iken, Laclau ve Mouffe'un popülizm üzerine düşüncelerini, sanki ortada popülizm diye hazır, sağ ve sol uygulamasında –aynı içeriklerle– bir ve aynı kalan bir *objektif* politika usulü, bir ontik içerik var –örneğin insanların aslında yok edilmesi gereken zaaflarını kullanmak– ve kişi veya parti de buna başvurduğunda popülist olur gibi yorumlamak, onların düşünce tarzlarına haksızlık etmekten öte bir anlam taşır. Bu nedenle Belge'nin ve İnsel'in sağ popülizme bakıp buradan sol popülizme ilişkin sonuçlar çıkarmaları, bunlar Laclau ve Mouffe'a eleştiri olarak yöneltildikleri ölçüde meşru değildir.

Belge, İnsel ve Bora'ya karşı önce iki noktayı açıklığa kavuşturmayı amaçlayan bir tartışma yürütmek istiyorum. İlk olarak, popülist momentin özne karşısında tercihe dayalı bir araç olmayıp siyasetin tabiatına (ontolojisine) ait olduğunu (I); ikinci olarak da, duygulanımın ilave manipülatif bir boyut olmayıp siyasete içkin, siyasal olanın tabiatında olan, sosyal grup inşasında kurucu bir işlev üstlendiğini (II) göstermeye çalışacağım. Son bölümde ise muhataplarımın popülizm anlayışlarının varoluş alanını (geçerlilik sınırlarını) ortaya koymaya çalışacağım. Neticede onlar da gerçeğin bir boyutunu dile getiriyorlar.

I

Artık şu soruyla uğraşabiliriz: Popülist momenti "eşyanın tabiatına" yok edilemez şekilde yerleştiren nedir? Laclau buna antagonizma diye yanıt veriyor. Antagonizma en kaba tanımıyla toplumda bir bölünmeyi ifade ediyorsa, popülizmi eşyanın tabiatının asli unsuru haline getiren sosyal alandaki bu bölünme olmalıdır. Şunu hemen şimdiden söyleyebiliriz: "biz", "halk" vb. ile "düşman", "ezenler", "elitler" vb. terimleri popülist oluşumun dayandığı bölünmenin nedenleri olmayıp, bunlar aslında antagonizmanın ortaya çıkardığı bölünmenin popülist "isimlendirilmeleri"dir. Laclau *On Populist Reason*'da (Popülist Akıl Üzerine) sosyal alandaki bölünmeyi popülist oluşumun (configuration) üç koşulundan/uğrağından ilki olarak ileri sürer. Diğer momentlerin ancak bu ilk bölünme üzerinde yükselebildiğini söyler. Bir kez daha ifade edelim: bölünme, Laclau'ya göre, popülist oluşumun sonucu değil, koşuludur.

Ne var ki, Laclau'nun antagonizma kavramı alışılmış olandan çok farklı şeyler anlatır. Aktüel bir antagonizma tartışması yürütülmediğinden, farkı Marksist antagonizma kavramı üzerinden ortaya koymaya çalışayım. Bu tartışmayla Laclau/Mouffe'un popülizm kavramına ilk girişi de yapmış olacağız.

Hâkim Marksist düşünce nüfusu üretim araçları sahipliği temelinde sınıflara tasnif eder: Kapitalistler ve işçi sınıfları. Antagonizma bu ilişkide emek-sermaye arasında varolan uzlaşmaz çelişki olarak ele alınır. Uzlaşmazlığın temelinde kapitalist sömürü yatar: İşçinin ürettiği değerin bir kısmına kapitalistin karşılığını ödemeden el koyması. Laclau/Mouffe ise ortada fiili bir dışlama ve yok etme yoksa, "antagonist" bir ilişkiden bahsetmenin de mümkün olamayacağını söylerler. Onlara göre, ancak kapitalist işçinin (bir alandaki)

12 Michael Inwood: *Heidegger*, Verlag Herder Freiburg-Basel-Wien, s. 20.

13 *On Populist Reason*, s. 87.

varlığını/ kimliğini yok ediyorsa aradaki ilişkinin antagonist olduğundan bahsedilebilir. Zira, bu terimi ortaya atmaktan maksat, ortaya çıkan çatışma ve mücadeleleri, bunların gerisinde neyin/nelerin yattığını anlama çabasıdır. Marx'ın *Das Kapital*'inde tanımladığı kapital (sermaye) kavramında ise işgücü sermayenin bileşenlerinden biridir. Yani, bırakın dışlamayı ve yok etmeyi, sermaye varsa işçi de vardır. Sermaye kendini yeniden ürettiğinde işgücü de kendini yeniden üretebilmesinin maddi araçlarına/koşuluna (ücret) sahip olur; sermaye kendini yeniden üretemediğinde işgücü de bu anlamda kendini yeniden üretme araçlarından mahrum kalır. Böyle bir ilişkiyi kendi içinden çatışma ve toplumsal bölünme üreten bir ilişki olarak almak mümkün olmadığı gibi, Marx *Das Kapital*'de "kapitalist işçiyi sömürür, ama hakkını yemez" gibi ilginç bir cümle de sarf eder.[14] Hakkı yenmiyorsa, bir çatışma için fiili ya da ahlaki bir koşul veya vesilenin de bulunmayacağı açıktır. İşleyen bir kapitalizm emek ve sermayenin "barış içinde" bulunduğu şartları ifade eder. "İyi ama işçiler gene de tarihte zaman zaman başkaldırdılar, hatta devrimler yaptılar" diye itirazda bulunulabilir. Gerçekten de, kapitalist sömürüye maruz kaldığı için değil ama, ücretler çok düştüğünde veya kitlesel bir işsizlik yaşandığında işçilerin çoğu zaman kazan kaldırdığını görürüz. Ama burada işçileri başkaldırmaya iten nedenlerin ne olduğuna baktığımızda, bunların en tepesinde kültürel alışkanlıkları, ahlaki yükümlülükleri ile birlikte alışılmış yaşamlarını sürdüremez hale düşmeleri olduğunu görürüz: yeme içme, kira, üste baş, doktor-ilaç parası, çocukların okul masrafı vb. Ve böyle şartlar ortaya çıktığında tepkilerini ilk "bu ne biçim hükümet!" ifadesinde açığa vuruyorlar. Öyleyse, antagonizmayı ekonomik-sosyal-kültürel boyutlarıyla yaşam dünyasının bütününde ortaya çıkan bir olumsuzlama olarak düşünmek gerekir. Laclau/Mouffe'un yaptığı da budur.

İtalyan filozof Vatimo 1990'lı yıllarda okuduğum ama kaybettiğim için kaynak gösteremeyeceğim güzel makalesinde "belirlemek dışlamaktır/olumsuzlamaktır" diyordu: Bir şeyi belirlediğinizde, o tanıma girmeyen/uymayan herşeyi "ötekiler" olarak "dışarı" atarsınız. Laclau/Mouffe'un antagonizma kavramı da benzer bir içeriğe sahiptir. Bir farkla ki, dışarı atılanlar diyalektik tarzda –aşılarak– bütüne geri dönmezler. Antagonist ilişki tam da bundan ortaya çıkar. Toplum kendini "belirleyerek" var ediyorsa, bu durumda her belirleme "dışlananlar" yaratacaktır. Fakat, bunların dışsallığını, örneğin Bulgaristan ile Türkiye'nin birbirine dışsallığı gibi düşünmemek gerekir. Türkiye siyasal-coğrafi sınırlarını çizdiğinde Bulgaristan bunun dışında kalır. Ama Bulgaristan'la ilişkisi bir yok etme ilişkisi, dolayısıyla da antagonist değildir. Bunlar iki pozitivite, iki farklı devlet olarak var olurlar, ikisini karşı karşıya getiren bir sorun olmadığı müddetçe de birinin varlığı diğerini çok az ilgilendirir. Oysa, toplum kendini sosyal topografik bakımdan belirlediğinde kendi dışına çektiği sınır farklı karakterdedir. Zira, sınır bu durumda toplumun içinden geçer. Örneğin, son 15 yılda AKP'nin toplumu nasıl belirlediğine ve nasıl bir dışlananlar topluluğu yarattığına göz attığımızda bunu çok açık gözlemleyebiliyoruz: İnşaata dayalı bir turbo kapitalizm, yargı ve hukuk kavramlarının iğfal edildiği son derece tartışmalı yöntemlerle askerî vesayetin ortadan kaldırılması, medyayı susturarak milli birlik tesis etmeye çalışmak, Sünni İslâm'ı kamusal yaşamın zorunlu referansı yapmak vb. vb. Bu uygulamalar toplumun ne olduğuna ilişkin açık ve sarih, zor aygıtlarıyla da desteklenmiş kaideler koydukça paralel olarak bunların dışına düşen bir kesim de ortaya çıkardılar. Ne var ki, bu dışlananlar Bulgaristan gibi tamamen dışsal bir varlık sergilemeyip, tıpkı toplumun içindekiler gibi, aynı toplumda olunduğunun işaretleri sayılabilecek kurum ve uygulamaların içinde, onlara tâbi olarak yaşamaktadırlar: Türkiye toplumu denilen coğrafyada aynı devletin yasa ve uygulamalarına tâbi, anayasa ve yasalarından kaynaklanan aynı öz-

14 İlgili bölümde Marx, belli bir ücret karşılığı, diyelim tam gün çalışmak üzere satın alınmış işgücünün ücretinin karşılığı kadar değeri yarım günde yarattığını ama anlaşma gereği çalışmaya devam ettiğini, fakat bu ilave sürede ürettiği değerin işgücünü satın alana kaldığını ifade ettikten sonra şöyle devam eder: "Bu, (işgücünü) satın alan için özel bir mutluluktur, ama satanın hakkı yenmiş/ona haksızlık edilmiş de değildir." *Das Kapital* C I., Verlag Marxistischer Blätter, Frankfurt, 1976, s. 208.

gürlük ve hakların sahibi ve aynı kurumlara tâbi olmak vb. Bu yok edilemez *içerdekilik* nedeniyledir ki belirlemenin koyduğu sınır gene toplumun içinden, hatta bizzat insanların içinden geçer. Bir ayaklarıyla içerde diğeriyle dışardadırlar. Ve bu ilişkinin en temel özelliği, toplum kendini belirlenmiş bir büyüklük olarak ortaya koyarken dışlananların, belirlenmemiş bir karaktere sahip olmalarıdır. Bölünme iki pozitivite –kendilerini tanımlamış iki varlık– arasından değil, kendini tanımlamış toplum ile ona alınmamış dışarısı arasındadır. Dışlananlar bu aşamada henüz tanımlanmış bir varoluşa/kimliğe sahip değildirler, varlıkları dışlamaya bağlı, onunla tanımlanmıştır. Bu ince bir ayrımdır ve Laclau/Mouffe'un akıl yürütüşlerinin bütün özgünlüğü ve sırrı da toplumun içi ile dışı arasındaki sınırın bu inceliğinde yatar. Zira, bu ince ayrım popülist pratiğin oluşum zeminini oluşturur.

Kolay anlaşılması için antagonizmayı tarif ederken yukarda AKP'nin dışlamalarını saydım. *On Popülist Reason*'da ise Laclau sosyal temelli bölünmeyi örnek alır: kırsal kesimlerden şehirlere yeni göç etmiş kesimler.[15] Bunlar başlangıçta ancak derme çatma baraka ve gecekondularda barınma imkânı bulurlar. Laclau dışlanma argümanını buradan türetir: Bunlar çok geçmeden mesken sorunları yanında yol, su, kanalizasyon, ulaşım, okul, hastane vb. başka sorunlar da yaşadıklarını fark ederler. Ve bunların çözümünü ilk başta siyasal-kurumsal sistemden (belediyeden, hükümetten veya idari yetkililerden) beklerler/rica ederler (*request*). Bunlara çözüm getirildiği ölçüde konu kapanır, mutad hayat devam eder. Bunlar *sistematik şekilde karşılanmadığında*, diyelim ihmal edildiğinde veya bilinçli olarak karşı çıkıldığında ise farklı bir durum ortaya çıkar: İstekleri sistematik olarak karşılanmayan insanlar ile kurumsal sistem arasında bir kopuş yaşanmaya başlanır. Laclau'nun toplumsal bölünmeden anladığı ilk önce böyle bir kopuştur. Bu tür durumlarda Türkçe'de sarf edilen yaygın söz bu kopuşun işareti gibidir: "Ne biçim hükümet!" (ya da "ne biçim devlet" veya "ne biçim belediye"). Dikkat edilirse, bu söz "devrim yapacağız" veya "sömürücülerin iktidarını yıkacağız" gibi kurumsal sistemi açıktan karşıya alan bir pozisyon olmayıp, dışlanmışlığın henüz sadece kurumsal sisteme ait olamayışla sınırlı hayal kırıklığı düzeyindeki bir idrakini dile getirir. Bu ince farkı kaydetmek önemlidir. İnsel "Halkın dile getirdiği her talep demokratik midir?" diye Mouffe'a itiraz ediyordu. Oysa, Mouffe ve Laclau'nun kullandığı "demokratik talep" hatta "popüler talep" terimleri isteğin/talebin henüz bu "hayal kırıklığı" evresindeki halini dile getirirler. Bunlar henüz sadece "sisteme dâhil olamamak" düzeyinde bir belirlenmişlik taşıyıp, bunun ötesinde hiçbir pozitif politik "belirlenme/tanımlanma" taşımazlar. Pozitif bir kimlik kazanmaları aşağıda göreceğimiz gibi eklemlenme diye tabir edilen bir dizi gelişmeye bağlıdır ve İnsel'in eleştirdiği boyutta bir anti-demokratik karakteri ancak böyle bir eklemlenmeden sonra edineceklerdir. Laclau bu durumda bile eklemlemenin nihai bir sabitleme yaratmayacağını, bu "demokratik talepler"in yüzer-gezer (*floating*) karakterlerinin kısmen devam edeceğini, dolayısıyla da farklı eklemlemelere açık kalacaklarını söyler. "Sarı Yelekliler"in durumu buna örnektir: Benim bildiğim kadarıyla, en temel tepkileri, hâlâ, "maaşımızla geçinemiyoruz" ile sınırlıdır. Sola da Le Pen'e de yönelebilir olabilmelerinin gerisinde durumlarının/taleplerinin bu henüz "hayal kırıklığı" düzeyindeki karakteri yatar. Siyasal anlamda demokratik ya da anti-demokratik karakterleri eklemlenme güçlendikçe belirginleşecektir.

Belge, İnsel ve –kısmen– Bora'nın popülizm konusunda Laclau/Mouffe'a yakıştırdıkları düşüncelerin çoğunun bunların teorisinde yerlerinin olmadığı, en başta da toplumsal bölünmenin popülist siyaset tarzıyla ortaya çıkmadığı, aksine toplumun içi ile dışı arasında ortaya çıkan bölünmenin popülist pratiğin *koşulu*nu oluşturduğu sanırım ortaya çıkmış olmalıdır. Yazarların "popülist siyaset tarzı" olarak adlandırdıkları şey sürecin bu şart ortaya çıktıktan sonraki ve belirlenmemişlikten belirlenmişliğe geçişin yaşandığı evreye aittir. Bu vesile ile, Tanıl Bora'nın dile getirdiği "popülist sıfatı, hasım kültür kürelerine nüfuz edebilecek ya da kültür kürelerini yatay kesebilecek bir hegemonik kapasite geliştirmeye ya-

15 Verso, Londra ve New York, 2005, s. 73 vd.

rayabilir mi?"[16] sorusu da popülist oluşumun daha ileri aşamalarını ilgilendirir. Zira, Laclau'ya göre, popülist pratik ilk önce aktüel dışlanmış istek ve taleplere pozitif kimlik kazandırma –belirleme– sürecidir. Bunda başarılı olunduğu ölçüde Bora'nın hayal ettiği işlevler de görev olarak karşısına çıkar.

* * *

Popülist oluşumun ikinci koşulunu ya da momentini dışlananların –Laclau'nun ifadesiyle, sistematik olarak karşılanmayan taleplerin– "eşdeğerleşmesi" oluşturur: Aralarında mantıki bakımdan doğrudan bir ilişki olmayan, hatta birbirlerini de dışlar özellikler taşıyan heterojen talepler ve bunların taşıyıcısı toplumsal kesimler, hepsi de aynı dışlayanın gadrine uğramış olmaları temelinde "eşdeğerleşirler." Bu anlamda Belge yukarda alıntıladığım ifadesinde bir gerçeği dile getirmektedir. Sadece yanlış bir sonuç çıkarma yoluna başvurmaktadır. Zira, iddiasının aksine popülist pratik bunların ortak bir kimlik, pozitif bir varlık ortaya koyabilmelerinin –yegane– yoludur ve aşağıda ele alacağımız gibi bu süreç birilerinin onlara vaatlerde bulunmasıyla yürüyen bir süreç de değildir. Eşdeğerleşmenin nasıl bir durumu anlattığını kavradığımızda bu daha açık ortaya çıkacaktır. Bunu, Laclau'nun takip edilmesi zor "fark-eşdeğerlik" (*Difference-equivalence*), terimleri üzerinden değil de, daha kolay anlaşılacağı umuduyla, risk alıp, Laclau/Mouffe'un pek hazzetmediği Hegel'in "belirlenmiş negasyon" terimi üzerinden ortaya koymaya çalışayım.

Bilindiği gibi, diyalektik, Hegel'in en meşhur tezidir ve öznenin (kavramın) olumsuzlama ve olumsuzlamanın olumsuzlanması şeklinde iki olumsuzlama aşamasından geçerek kendisini bir üst aşamada daha zengin olarak kurmasını ifade eder (aşma). "Belirli negasyon/olumsuzlama" (*bestimmte negation*) bu olumsuzlamalardan ilkinin karakterini oluşturur. Hegel'e göre, bu ilk olumsuzlamada, olumsuzlanan yaşamaya devam eder, bunun için bu olumsuzlamayı "belirli" şeklinde niteler. Kojeve, bu ilişkinin yüzük ile halkası arasındaki ilişkiye benzediğini söyler: Halkanın kendi başına bir varlığı yoktur, varlığı yüzüğe bağlıdır: Yüzük varsa halka da vardır, yüzük yoksa halka da olmaz.[17] "Bu duvar beyaz değil" ifadesinde bunu hemen fark ederiz. "Değil" kendi başına bir anlam ortaya koymayıp anlamlı kullanımı "duvarın beyazlığını" gerektirir. Özetle, "duvarın beyazı" kendi olumsuzlanmasında yaşamaya devam eder.

İlk bakışta banal ve anlamsız kaçan bu ifadeler popülist oluşum açısından son derece önemli ayrımların anlaşılmasını mümkün kılarlar. Bunu önce basit bir örnekte göstermek faydalı olacaktır. Bahçe düzenlemesi henüz tamamlanmamış görece büyük bir sitede oturduğunuzu düşünün. Ve düşünün ki site yönetimi bir toplantı düzenleyip boş alanların nasıl değerlendirilmesi gerektiğini tartışmaya açıyor. Site sakinlerinden genç ve sportif olanlar bir mini futbol sahası, deniz sevenler yüzme havuzu, çocuk sahibi olanlar oyun parkı, uçarı olanlar da araba park yeri istiyor vb. Ve düşünün ki uzun, yorucu ve yıpratıcı tartışmalardan sonra yönetim kısa bir toplantı sonrası mali sorunlar nedeniyle bahçeyi yandaki araba galerisine kiraya vermeyi kararlaştırdıklarını ilan ediyor. Böyle bir karar sonrasında sakinlerin homurtuyla yetinmeyip, tartışmaların harekete geçirdiği psişik enerjinin düzeyine göre masa, sandalye ellerine ne geçerse yönetimin oturduğu köşeye doğru fırlatacaklarını tahmin etmek zor değildir. Protestolar sonucu yönetimin geri adım attığını, "Kararı iptal ediyoruz. Siz ne karar alırsanız, biz sadece onu uygulayacağız" deyip köşesine çekildiğini ve meydanı farklı talep sahiplerine bıraktığını düşünelim. Sinirlerin bu derece gerildiği, fikirlerin aykırı düştüğü böyle bir ortamda, demin öfkelerini ortak şekilde yönetime yönelten tarafların bu sefer birbirlerine düşeceklerini, ellerine ne geçerse bu sefer birbirlerine fırlatacaklarını tahmin etmek de güç değildir. "Herkesin yönetime karşı savaşı", yönetim aradan çekildiğinde, "herkesin herkesle savaşı"na dönüşür. Öyleyse, demin herkesi yönetimin karşısında tek cephe konumuna sokan unsur bizzat yönetimin kendisinden, *herkesi dışlayan* kararından başka bir şey değil-

16 "Sol Popülizm (I), " Birikim Haftalık, 3 Temmuz 2019, www.birikimdergisi.com

17 Alexandre Kojeve: *Hegel*, Suhrkamp 1975 s. 317.

dir. Yönetim bütün kesimlerin isteklerini olumsuzladığı için birbiriyle uyuşmayan talepler ve birazdan birbirine düşecek talep sahipleri ortak bir tepki ortaya koymuşlardır. Bir başka deyişle, bu birliğin kendi başına –pozitif– bir varlığı yoktur. Bunlar hatta birbirini dışlayan isteklerdir. Biri tercih edildiğinde diğerleri tamamen dışlanmış olurlar. Öyleyse, bunları ortak harekete iten, pozitif bir hedefte –bahçenin ne olacağı konusunda– anlaşmaları değil, hepsinin ayrı ayrı *aynı* unsur tarafından olumsuzlanmasıdır. Ortaklıklarının yegane temeli ve dayanağı bu "olumsuzlanma"dır. Bu olumsuzlama ortadan kalktığında ortaklık da bitmektedir. "Eşdeğerleşme" işte böyle bir ortak dışlamanın yarattığı ortaklaşma ya da "aynılaşma"yı anlatır. Örnekte de gördüğümüz gibi "eşdeğerleşme" yan yanalaştırır, örnekteki gibi ortak hareketlere de yol açabilir. Ama bu, *iradi* bir anlaşmanın ürünü değildir. Rejim muhaliflerinin amacına pek bakmadan her türlü protesto eylemine katılmalarının gerisinde bunların *rejime karşı* protesto karakteri taşımaları yatar.

* * *

Popülist oluşumun son uğrağını, varlığı sırf ortak olumsuzlanmaya dayalı bu eşdeğerler zincirine "pozitif" bır kimlik kazandırma adımı oluşturur. Bu becerildiğinde ortaklık negativiteye bağımlı olmaktan kurtulacak, kendi başına (pozitif) bir varlık, bir iradi grup karakteri kazanacaktır. Ve popülist oluşumun ancak bu evresinde popülizm tercihe tâbi bir "siyaset yapma tarzı" olarak kendini gösterir. Zira, böyle "eşdeğerleşme" durumunda bile her bir unsur, Laclau'nun ifadesiyle, "popülist pratik" ile "diferensiyel eklemleme" ("fark" olarak eklemlenme) yollarından birini benimseme yoluna gidebilir. "Diferensiyel eklemleme", her bir talebin diğerlerinden izole, sırf kendisiyle sınırlı bir hak mücadelesi şeklinde gerçekleşme arayışını dile getirir. Yani, Kürtlerin sadece Kürt talepleriyle, kadınların sadece kadın haklarıyla, işçilerin sadece işçi haklarıyla vbn sınırlı bir mücadele yürütmeleri. Bu tercihin gerisinde talep sahiplerinin "ideolojik yönelimleri" yatabileceği gibi, iktidarın "diferensiyel eklemlemeyi" daha cazip, daha elverişli, sonuç alıcı hale getiren taktik hamleleri de yatabilir. Bunun bir etkisi, eşdeğerler zincirinin bölünmeye uğraması ve zayıflamasıdır. Girişim başarılı olduğunda söz konusu talep kurumsal sisteme "kazanılmış hak" (fark, *differenz*) şeklinde eklenir. "Çözüm süreci" esnasında –yani masa yıkılmadan önce– Kürt hareketinin durumu bu konuma çok yakındır. Bu yol, *popülist olmayan* siyaset yapma tarzıdır. "Diferensiyel eklemleme" bunu anlatır.

İkinci olarak, dışlananlar "eşdeğerler zinciri"ne, yani dışlanan talepler topluluğuna pozitif bir varlık, pozitif bir kimlik kazandırma arayışına gidebilir. Bu durumda, ortaklıklarının dayanağı sırf aynı erk tarafından olumsuzlanmaya –yani sırf negativiteye– bağlı olmaktan çıkıp bu kimlikte ifadesini bulacak olan pozitif bir temel kazanacaktır. Bu becerilebildiğinde, kurumsal sistem ve egemen blok karşısına kendi pozitif kimliğiyle çıkan ikinci bir karşı-blok vasfı kazanırlar. Ve böylece antagonizmanın ima ettiği bölünme, tabiri caizse, "sübjektif boyutta" da tamamlanmış olur, hâkim ilşkilere ve egemen iktidar blokuna karşı hegemonya arayışı içinde –yani toplumu farklı şekilde tanımlamaya, belirlemeye çalışan– alternatif bir blok/güç ortaya çıkar.

Belge, İnsel ve Bora'nın müphemliği nedeniyle eleştirdikleri ve popülist siyaset tarzının alametifarikası saydıkları "halk" tabiri, işte bu eşdeğerler zincirini *isimlendirmede* kullanılan bir terimden öte bir şey değildir. Üstelik bu isimlendirmenin zorunlu yegane tabiri de değildir. Tarihte örneğin ulus, hatta işçi sınıfı tabirleri de bu işlevi pekâlâ hakkıyla doldurabilmiştir. Sırf "isimlendirme" olmaları bu tabirlerin seçiminin bir keyfilik konusu olduğu anlamına gelmez. Aksine, örneğin sınıf yada ulus kavramlarının eşdeğerler zincirindeki diğer taleplerle çatışan içeriklerle çok fazla kirlenmiş olmaları bunların kapsayıcılıklarını daraltan, zincirin bütününü temsil kabiliyetlerini zayıflatan bir unsur olarak karşılarına dikilir. Hatta bugünün Türkiye'sinde ulus teriminin böyle bir temsil kabiliyetinin dumura uğradığı bile ileri sürülebilir. Farklı terimlerin, özellikle de halk teriminin isimlendirme ve temsil konusunda rahat kullanım bulmasının gerisinde bu terimin/terimlerin müphem karakterleri yanında zin-

cirdeki unsurlarla çatışma yaratabilecek herhangi bir içerikle –pek– kirlenmemiş olmaları yatar. Dolayısıyla popülizm tartışmasını halk teriminin kullanımına bağlı olmaktan çıkarmak doğru olur. Popülist pratiğin başarısı, oluşumun bu son uğrağında eşdeğerleri temsil kabiliyetine sahip isimlendirmeler bulup bulamayacakları ile yakından ilgilidir. Diğer unsurlarla çatışan isimlendirmelerde ısrar, eşdeğerler zinciri içinde ikinci bir dışlamaya yol açar ve zincirde kırılmalara sebep olur. '70'lerde böyle bir bölünme halk ve halklar şeklindeki isimlendirmeler üzerinden yaşanmıştı. Günümüzde ise ulus isimlendirmesi benzer bir potansiyel taşımaktadır.

Halk teriminin popülist pratikte oynadığı rol her üç yazarın da düşündüğü derecede kurucu olmayıp, temsil yeteneğinin desteklenmesi/engellenmesi ile sınırlıdır. Laclau bir unsurun temsil rolünü üstlenebilmesi için kendini somut içeriğinden arındırması, kendini boş gösterene dönüştürmesi gerektiğini söyler.[18] Bu ifade, bir yanıyla, yukardaki tartışmaya açıklık getirici iken, öte taraftan, temsil yeteneğinin sanki sadece unsurun kendini boş gösterene (sırf isime) dönüştürmesiyle elde edildiği gibi anlaşılmaya yatkın olduğu için de problemlidir. Ben, Laclau'nun yarattığı izlenimin aksine, boş gösterene dönüşmenin temsildeki rolünün, yukarda ortaya koymaya çalıştığım gibi, daha mütevazı olduğu kanaatindeyim. Fakat, gene de bir travmatik olana doğrudan atıfta bulunmadan hiçbir isimlendirme isimlendirme işlevini dolduramaz. Bunu izleyen bölümde ayrıntılı ele alacağız. Popülist temsil yeteneğini sırf teriminin müphemliğine bağlamak, bence, hocanın kerametini kavuğuna yüklemek, olur. Temsilde duygulanım isimlendirmeyle açıklanamayacak temel bir işlev üstlenir ve isimlendirmeyi duygulanımla karşılıklı ilişkisi içerisinde ele almak doğru olacaktır.

* * *

Tanıl Bora, "Sol Popülizm (II)" başlıklı makalesinde Aybar'dan Ecevit ve Devrimci Yol'a kadar solda birçok popülist denemeye değiniyor. Bu bölümde ileri sürdüğüm düşünceleri Aybar'ın siyasal-tarihsel anlatımları üzerinden göstermek çizdiğimiz teorik çerçevenin anlaşılması bakımından açıklayıcı olacaktır.

Aybar hatıra kategorisi çerçevesinde yazdığı hacimli *Türkiye İşçi Partisi Tarihi* kitabında 1960 darbesinden hemen önceki şartları anlatırken Demokrat Parti'nin son günlerinde iyice ortaya çıkan toplumsal bölünme ile dışlananların eşdeğerleşmesini sarih şekilde tasvir eder.

> 1960 yılının 28 Nisan'ı (...) ... yumuşak bir gün... Oysa sinirler gergindi. Vatan Cephesi'nden sonra şimdi bir de Tahkikat Komisyonları kurmuşlardı. ... [Komisyon] işe başlar başlamaz parti çalışmalarını yasaklamış, ana muhalefet partisinin elini kolunu bağlamıştı. Gazeteler komisyonla ilgili haberleri veremiyorlardı. Gazete kapatılabilir, toplatılabilirdi. Evlerde arama yaptırabilir, kişisel eşyalara el koyabilirdi. Dilediğini tutuklatabilirdi. DP, iktidarı kaybetme korkusu içinde akıl dışı işler yapıyordu. Herkesi karşılarına almışlardı.[19]

Devam eden günlerde Ankara ve İstanbul'da ilan edilen sıkıyönetimler sert tedbirlere başvurur:

> İki kişiyi aşan topluluklara ateş açılacağı ilan edildi. ... Gazeteler kapatılıyordu. "Bizden olanlar, bizden olmayanlar" diye millet ikiye ayrılmıştı. Demokrasi ve özgürlük getireceğiz diye yola çıkanlar, şimdi hak hukuk tanımıyorlardı (s. 20-21).
>
> Köylerde, kasabalarda, kentlerde yurttaşlar Vatan Cephesi'ne yazılmaya çağrılıyordu. Ne biçim işti bu? Cephe hangi düşmana karşıydı? "Bizden olmayanlar, düşmanımızdır" biçiminde özetlenen ilkel ve tehlikeli bir zihniyetin simgesiydi Vatan Cephesi. Zaten köylerde, kentlerde yurttaşlar ikiye bölünmüştü. Demokratların camileri, kahveleri ayrı; CHP'lilerin cami ve kahveleri ne zamandır ayrışmıştı. Şimdi bu bölünme daha da keskinleştirilmek isteniyordu. Vatan Cephesi'ne yazılmayanlar düşman gözüyle görülecekti. Vatan Cepheli kalabalıklar, CHP mitinglerine saldırıyordu, emniyet kuvvetlerinin hoşgörülü bakışları arasında... (s. 22).

Düşmanlaştırılanlar, dışlamaya maruz kalanlar, Aybar'ın anlatımına göre, öyle fikren pek uyuşan kesimler değildir. Böyle bir ortak düşmanlaştırma olmasa belki birbirlerini yok edecek

18 *On Populist Reason*, özellikle s.108'deki anlatım.

19 Mehmet Ali Aybar: *Türkiye İşçi Partisi Tarihi*, İletişim Yayıncılık, 2014, s. 19.

heterojen kesimler, iradi tercihleri olarak değil, sırf aynı güç tarafından dışlanmaları temelinde –tabiri caizse rızaları hilafına– "karşı taraf" olarak öbeklenmiş haldedirler. Daha doğru bir deyişle, aynı tarafa "kovalanmış" durumdadırlar. Aybar'ın anlattığı "CHP'li avukatlar" hadisesi bunun belgesi gibidir. 2 Mayıs 1960 günü adliyede bir grup CHP'li avukatın Taksim Anıtı'nda cüppe bırakacağı sözleri dolaşmaya başlar. Polis hemen adliyeye saldırır. Avukatlar kapıları kapatıp direnmeye çalışırlar. Polis içeri girdiğinde önüne geleni araçlara doldurmaya başlar.[20] Aynı gün NATO toplantısı için İstanbul'da bulunan yabancı gazeteciler de olayları anlamak için adliyeye koşmuşlar, dil bildiği için bunlardan biriyle konuşmak da Aybar'a düşmüştür. Bunun üzerine gözaltına alınır ve Emniyet'e götürülür. Sirkeci Emniyeti gözaltına alınmış göstericilerle doludur. Aybar emniyete götürülürken kafasından geçenleri kitaba alır:

> Jeep'le yolculuk rahat değildi. Bu sessiz sokakların birkaç saat sonra canlanacağını düşünüyordum. Sokak aralarından gene gençler fırlayacak, "Menderes istifa!" diye bağırıp, polisler gelmeden dağılacaklardı. Hiçbirini tanımazdım. Ama şu anda diktatöre karşı aynı direnişin içinde olan insanlardık. Onların akıbetini paylaşmaya götürülüyordum. Bu düşünce beni rahatlattı (s. 22).

Cüppe bırakmayı tasarlayan avukatlar da emniyettedir. Bunların Aybar'la ilişkileri gerilimli heterojenliğin tam somutlaşmış halidir:

> Aralarında "Siz solcunuz, uzak durun" diye bizi tersleyen bayan avukat da vardı. Gafil! Menderes'in hepimizi aynı kefeye koyduğunu acaba şimdi fark edebilmiş miydi?

Aybar Tek Parti yönetiminin son dönemlerini anlatırken de benzer bir resim çizer. Hatta, daha sonraları keskin anti-komünist olacak DP'lilerin bu dönemde işi kendisi ve Zekeriya Sertel gibi komünistlerle ortak toplantılar yapmaya kadar vardırdığını aktarır. Sertel ve Aybar, Fevzi Çakmak'la bile görüştürülmüştür. Bilindiği gibi DP iktidar olduktan sonra o dönemde eşdeğerleştiği kesimlerin çoğunu hapse atacaktır.

CHP ne 1960 darbesi öncesinde ne de sonrasında başarılı bir popülist pratik sergileyemez. Askerler ise, darbe esnasında umutların yüklendiği unsur olmalarına rağmen popülist bir pratikten düşünce olarak da çok uzaktırlar. Popülizm 1965 sonrasında sağın politika tarzı olacaktır. Ama biz dikkatimizi Aybar ve TİP'e yöneltelim. TİP 1961'de 12 sendikacı tarafından "sırf işçilerin partisi" olarak kurulur. Bunu kurucuları arasına sendikacılardan başka kimseyi almamalarından çıkarıyoruz. Ama "sırf işçi partisi" olma iddiası ve muhtemelen sadece işçilerin sorunlarını konu etmeleri oluşumun işçi olmayan başka kesimleri temsil kabiliyetlerini ortadan kaldırır. Parti varlık gösteremez, dağılma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Kurucular soluğu Aybar'ın avukatlık bürosunda alırlar, ona partiye başkan olmasını önerirler. Aybar'ın yaptığı en önemli iş, bölünmenin *isimlendirmesi*nde yaptığı köklü değişikliktir: Karşı tarafı "Ağa-Bey takımı", eşdeğerleri de seslerini çıkarmadan onlara tâbi olmaları istenen mazlum halk olarak isimlendirdiğinde sadece işçiler değil, Kürtlerden aydınlara, esnaftan köylülere çok geniş kesimler kendilerini "çağırılmış" (Althusser) hisseder. Bunlar partiye dolar, TİP 1965 seçimlerinde kırsal kesimlerden de hiç ummadığı kadar gelen oylarla 15 milletvekili çıkarır.

Aybar'ın sonunu hazırlayan da gene söyleminin popülist karakterini kaybetmeye başlamasıdır. Hem Türkiye devriminin sosyalist karakterde mi yoksa demokratik karakterde mi olacağı konusundaki parti içi ideolojik tartışmalar, hem de Sovyetler Birliği'nin Çekoslavakya'yı işgali parti pozisyonlarının daha somut, daha kesin belirlenmesini dayatır. Tanımlamanın kesinleşmesi ise daha önce tartıştığımız gibi daha dar sınırlama ve dışlama anlamına gelir. Sosyalist devrim belirlemesi YÖN'cülerin partiyi terk etmesiyle sonuçlanır. İşgale karşı çıkması da parti içinde yeni bölünmelere yol açar. Aybar ilaveten, Aren'in uyarılarına rağmen kendini iyice hissettirmeye başlayan gençlik eylemlerine de mesafeli durur. Partiyi ve partilileri bunlardan uzak tutmaya çalışır. Peşinden biraz da kişisel yönetim tarzı nedeniyle di-

20 Bu arada askerler de gelir. Halk askerlerin gelişini alkışlarla karşılar. Aybar'in anlattığına göre, subaylar polisin bindirdigi kişileri salarlar. Aybar bu durumu asker ve polisin de bölünmesi şeklinde yorumluyor. (*a.g.e.*, s. 22)

HÜSEYİN TÜRK

ğer yönetim kurulu üyeleriyle arası açılır. Bunların hepsi TİP'in popülist temsil kabiliyetini ortadan kaldıran gelişmelerdir. Parti 1970'lere gelindiğinde tekrar "sadece işçi partisi" iddiasına geri dönecektir. 1970'ler TİP'in varlığı ile yokluğunun ayırt edilemediği yıllardır.

II

Laclau eşdeğerler zincirinin ancak zincir içinden bir unsur tarafından temsil edilebileceğini söylüyor. Bu önemli belirlemenin neyi ima ettiği konusunda tatmin edici bir idrakin eksikliği Laclau'da da fark edilen bir yandır. Tezlerini felsefi-mantıki bakımdan en ince ayrıntısına kadar sergilemeye büyük özen gösteren Laclau'nun sosyolojik yanı sadece örnekler düzeyinde ele almasının da bunda rolü olsa gerektir.

Laclau'nun popülizm tanımının özünü parçanın bütünü temsil etmesi oluşturur. Ancak, bu ifadeyi daha geriden takip etmek gerekir. Zira, gene Laclau'dan anlaşıldığı kadarıyla, bu, dışlananlar içinden bir kesimin diger dışlananları temsilinden önce, bir *sorunun* diğer *bütün sorunların metaforu/temsilcisi* haline gelmesini anlatır.[21] Bir sorun büyüyüp, diğer bütün sorunlar o aşılmadan halledilemeyecek gibi travmatik bir dünya algısı ortaya çıktığında, bu sorun diğer bütün sorunların yoğunlaşmış ifadesi haline gelmiş demektir. Kavramı Freud'un tanımladığı anlamda kullanıyorum. 1970'li yılların *can derdi* bu duruma verilecek en canlı örnektir. Ve *can derd*inin bu özel konumu hesaba katılmadan ne Ecevit'in ne de Devrimci Yol'un popülist pratiklerini anlamak ve açıklamak mümkündür. Günümüzde de ülke içinde ifade ve örgütlenme, dünya ölçeğinde ise göçmen ve çevre sorunlarının benzer bir temsil üstlendikleri görülmektedirler. Laclau'nun yazım yüzeyi terimini duruma tercüme edecek olursak, insanların diğer bütün sorunlarını bu sorun *üzerinden* yaşadıklarını söyleyebiliriz. Bu özel sorun hayatın bütünü gibi algılanır ve yaşanır. Ar-

21 Problemin bu şekildeki bir formülasyonuna Laclau'da rastlamayız. Fakat anlatımı zımnen bunu bir ön adım olarak tasvir eder. Özellikle parçanın bütün gibi davranması ifadesini başka türlü yorumlamak mümkün değil gibi görünmektedir.

go bir ifadeyle, bu sorunun hayatın bütününü işgal ettiğini de söyleyebiliriz. Bu sorunun çözümü diğer sorunların çözümünün ufku; bu özel sorun konusunda kendini umut haline getirmiş kesim de diğer bütün sorunların çözüm umudu ve ufku haline gelir, böyle algılanmaya başlanır. Bu durumda, farklı ve heterojen taleplerin taşıyıcıları kendi özel taleplerinin bir özelliği nedeni ile değil –örneğin kapitalist sömürü kalktığında çevre sorunu da kalkar vb.– bu temel soruna ilişkin attıkları adımlar temelinde diğer taleplerin taşıyıcılarının umudu haline gelirler.

DİSK'in 1970'li yıllardaki pratiğinin gösterdiği gibi, bu konudaki yetmezlikleri veya ilgisizlikleri, kendi alanında ne kadar güçlü bir örgütlenme yaratmış olurlarsa olsunlar, başka sorun sahiplerinin temsil yeteneklerini ortadan kaldırır. Birazdan daha ayrıntılı göreceğimiz gibi, Devrimci Yol'un kitleselleşmesinin gerisinde, sergilediği pratiğin bu *metaforik temsilci* sorunu konusunda insanlara nefes alabilecekleri alanlar açabilmiş olması yatar. Bu işlevi dolduramamaya başladığında da taban altından kaymaya başlamıştır.

* * *

Duygulanıma böyle bir temsil ilişkisinin ortaya çıkışında belirleyici bir rol düşer. Ama bu rolü, eklemlenenlerin pasif-edilgen bir konumda olup, eklemlenmenin manipülatif olduğu gibi düşünmemek gerekir. Aksine onlar sürece aktif unsurlar olarak katılırlar. Ancak bu aktiflik terimin ilk akla getirdiklerinden farklı bir karakter taşır. Konunun karmaşıklığı nedeniyle bunu yakın tarihten iki olay üzerinden ele almanın anlaşılmayı kolaylaştıracağını düşünüyorum.

Gezi kalkışması "eşdeğerleşme" evresine ulaşmış, ama bir sonraki kendini pozitif olarak temsil aşamasına sıçrayamamış bir gelişimin radikal örneğidir. Çevrecilerden eşcinsel ve futbol taraftarlarına, MHP'li milliyetçilerden sosyalistlere, kadın hareketi ve Kürt ulusalcılarına kadar AKP iktidarı döneminde dışlanmış ne kadar kesim varsa, neredeyse hepsinin yan yana geldiği bu olaylarda popülist oluşumun yukarda saydığımız tabiri caizse objektif iki koşulunu da buluruz. AKP'nin yarattığı dışlama ve bu dışlamanın yol açtığı nefret olmasa, bu unsurların çoğunun yan yanalığını hayal etmek bile zordur. Hatta başlangıçta hem Kürt kesiminin hem de ulusalcıların sırf ötekiler var diye Gezi'ye mesafeli durdukları da en yetkili ağızlarından kamuoyuna net bir şekilde yansımıştır. Ama olaylar başladığında bırakın bunları, MHP'liler bile dâhil olurlar. Bu birlikteliğin AKP sayesinde oluştuğu, kendileri olmasa bu grupların yan yana bile gelemeyeceği bizzat iktidar sözcüleri tarafından da açıkça ifade edilmiştir. Gezi'de eksik olan popülist temsil ve söylemdir. Eşdeğerler içinde, belki de olayların ani ve hızlı patlak vermesi nedeniyle, hiçbir kesim diğerlerini de temsil edecek bir eylem ve söylem geliştirme imkânı (belki de zamanı) bulamamıştır. Dolayısıyla oluşum, bölünme ve –kısmen– eşdeğerleşme uğraklarını tamamlamış, ama son uğrak zinciri temsil konusunda tıkanıp kalmıştır. Buna rağmen olayların bütün bu geniş katılımla kelimenin gerçek anlamında "patlak vermesi", oluşumun bence en ilginç yanıdır ve özel bir incelemeyi hak eder. Kanımca bu Laclau'nun popülizm teorisinde ihmal edilmiş bir yandır. Dolayısıyla bunu kendi düşünsel imkânlarımızla tamamlamamız gerekecektir.

Laclau'ya göre popülist temsil duygulanıma (*Affekt/affect*) dayanır, rasyonalist (anlam/fikir/argüman) bir temel üzerinde değil duygulanım üzerinde inşa edilir. Bunun ilk halkasının bir sorunun diğer sorunların yoğunlaşmış temsilcisi haline gelmesi anlamına geldiğini yukarıda ele aldım. Laclau'nun bu boyutla pek uğraşmadığı, söylediklerinin işin işlevi doldurma boyutuyla sınırlı olduğunu ekleyelim. Laclau bu temsilin bir radikal yatırıma dayandığını ve bu yatırımın içeriğinin de duygulanım olduğunu söylüyor. Ne var ki, duygulanımdan neyi kastettiği ve nasıl bir mekanizma temelinde yatırıldığı Laclau'nun tatmin edici şekilde ortaya koyduğu konular değildir. Duygulanımın *jouissance*'a dayandığını söylemekle yetinir. Sözlükler *jouissance*'ı zevk, haz, hatta orgazm olarak veriyorlar. *Jouissance*'ın popülist pratikte ne tür bir haz ya da zevki –hatta orgazmı– ima ettiği ise Laclau'da açıklanmış değildir. Böyle sınırlı bir anlatımın duygulanımın Gezi'deki rolünü anlamaya yetmeyeceği açıktır.

Bu boşluğun Freud'a müracaatla bir ölçüde doldurulabileceği düşüncesindeyim. Zira, onda duygulanımın temeli ve mekanizmalarına ilişkin açık ifadelere rastlarız. Duygulanımın gerisinde ona göre "bastırma", yani bir isteğin gerçekleştirilmesinin engellenmesi ve bunun yol açtığı gerilim enerjisi yatar.[22] Örneğin, çok sıkıştığınız bir durumda tuvalet kapısının kilitli olmasının sizde yarattığı gerilim ve duygulanım (kızgınlık, öfke) gibi. Bu gerilim enerjisinin özelliği ortaya çıkmasına sebep olan nesne ya da düşünceden kopabilmesi, bunlardan bağımsız serbest dolaşım gösterebilmesi ve ortaya çıkışı ile hiç alâkası olmayan bambaşka bir nesne veya düşünceye aktarılabilmesi/yüklenebilmesidir. Örneğin, şefe kızıp çaycıyı dövmek –hıncını ondan çıkarmak– gibi. Gerilimin boşaltılması/azalması keyif (*Lust*) verirken çoğalması keyfi yok edicidir, keyifsizlik (*Unlust*) verir. İnsanın psişik mekanizması ise keyfin çoğaltılmasına keyifsizliğin azaltılmasına odaklıdır. Gerilimi hemen boşaltmak ister, boşaltmanın engellenmesi keyifsizlik verir. Sevgi, nefret, öfke vb. değişik duygulanımlar bu enerjinin değişik nesnelere değişik şekillerde yüklenmesi, değişik nesneler üzerinden boşaltılması, dışavurumu veya bunlar tarafından engellenmesi olarak ortaya çıkarlar. Bizzat Freud çok öne çıkardığı için ben de cinsellik üzerinden anlatılanları biraz daha anlaşılır hale getirmeye çalışayım. İnsan anatomisi cinsel dürtü birikiminin düzenli aralıklarla boşaltılmasını arzular. Gecikmesi gerilimi artırır. Freud'a göre sevgi bu süreçle yakından alâkalıdır: boşalmayı bir dahaki sefere de gerçekleştireceğini tasavvur ettiğimiz için cinsel nesneyi (örneğin kadın veya erkek) severiz.[23] Bu akıl yürütüş temelinde, birikmiş cinsel gerilim koşullarında ilişki teklifinin kabul edeceğini umduğumuz bir kişi tarafından reddinin de tersi doğrultuda bir duygulanıma, örneğin büyük bir öfkeye yol açacağı kolaylıkla kestirilebilir.

Buradan hareketle, toplumsal taleplerin sistematik engellenmesinin de benzer bir gerilim birikimine yol açacağını ve bu gerilimin kendine sürekli boşalma nesneleri arayacağını söyleyebiliriz. Gezi'nin gerisindeki ortak AKP nefreti böyle bir durumdur. Enerji boşaltımını engellediği için nefret nesnesi haline gelmiştir. Enerjinin azaltılmasının keyif verdiğini ifade ettik. Eğer herhangi bir kişi veya kurum/örgüt vb. kendisini AKP hâkimiyetinden kurtuluşun umudu haline getirebilirse, bu, gerilim enerjisinin boşalması/azalması anlamına geldiği için keyif verici bir işlem haline gelecek ve bu kişiyi –cinsel sevgide olduğu gibi– sevgi ve sempati nesnesi haline getirecektir.

Gezi'de yaşananlar duygulanıma dayalı bu mekanizmanın biraz farklı bir versiyonu olarak karşımıza çıkarlar. Bu versiyonun ipuçlarını Freud'un *Rüyaların Yorumu* ve *Fıkra ve Bilinçdışı ile İlişkisi* kitaplarında buluruz. Rüyanın ortaya çıkış koşullarını formüle ederken Freud'un sarf ettiği önemli bir cümle vardır: Eğer rüyanın gerisinde engellenmiş istekler yatıyorsa ve rüya isteğin gerçekleşmesi ise, bu durumda, rüya içeriklerinden birinin uyku durumunda sansürü aşacak veya yandan geçecek bir özelliğe sahip olması gerekir.[24] Aksi takdirde istek uyku halinde de bastırılmış kalmaya devam edecektir. Fıkralarla ilgili metinlerinde de fıkranın en temel işlevinin sansürün aşılması, fıkranın buna imkân ve vesile yaratması olduğunu ifade eder.

Buradaki fikirlerin Gezi'ye tercümesi biraz karmaşıklık sergilese de, gene de anlaşılacak türdendir. Ortada bir temsil olmadığı için radikal yatırımın bir kişi veya örgüte yapıldığını düşünmek mümkün değildir. Bu durumda Gezi'yi fıkradakine benzer bir sansür aşma işlevi üzerinden okumak gerekir. Gürüldüğü kadarıyla, MHP'lilerden Kürtlere kadar bu kadar geniş ve heterojen bir kalabalık küçük bir çevreci grubun başlattığı protestoya çevreye ilişkin duyarlılıklarından veya onlara umut bağlamalarından dolayı değil, içlerinde birikmiş yoğun gerilimi boşaltmaya uygun bir vesile/imkân buldukları için katılmışlardır. İlk katılmaların problemsiz yürümesi olayın enerji boşaltma vesilesi/imkânı rolünü daha da güçlendirmiş, enerji boşaltma vesilesi arayan daha geniş kesimlerin katılımlarının önünü açmıştır. Gezi bu

22 Sigmund Freud: *Die Traumdeutung*, *Gesammelte Werke* içinde, 2014, Köln s. 115 vd.

23 *Massenpsychologie und Ichanalyse*, Fischer Bücherei Frankfurt a.M. 4. baskı, 1970, s. 50.

24 *Die Traumdeutung*, s. 237.

işlevin ötesine ne yazık ki geçememiştir ve ona dışlanmışların AKP nefretlerini boşaltma imkânı sunmanın ötesinde bir anlam yüklemek mümkün görünmemektedir. Bu anlattıklarımız bir noktayı daha ortaya koyar: Taşıyıcıların sürekli enerjiyi boşaltma vesilesi arayışı içinde olmaları, bunları, vesile olacak nesnelere duygulanım yüklemesi yapmalarına da teşne (eğilimli, hazır) hale getirir. Bir başka ifadeyle, temsilin ortaya çıkışında dışlananlar da gerilimlerini boşaltacak nesne arayışı içinde olma vasıfları itibariyle aktif konumdadırlar. Gerilim ne kadar fazlaysa, vesileyi sunan o kadar yoğun bir duygulanım yatırımının nesnesi haline gelecektir. Gezi'de bu vesile olma işlevi sadece zemin/arena sunmakla sınırlı kalırken İstanbul seçimleri bunun temsil alanına da sıçradığı bir örnek teşkil eder. Ve bu nedenle, popülist karakteri çok daha göze çarpıcıdır.

Hatırlanırsa, İmamoğlu seçim kampanyasını somut, ayrıntılı bir vaat programı ile yürütmedi. Söyleminin odağına sadece bir negativiteyi, "kurtulma"yı oturttu: israftan, yandaşlıktan, adam kayırmadan vb. kurtulma. Fakat yandaşlık o kadar temel bir sorun haline gelmişti ki İstanbul seçimine ve İmamoğlu'na Erdoğan ve AKP'den ülke çapında kurtulma gibi kendi somut içeriğini kat kat aşan bir anlam yüklendi. İnsanlar bu seçime böyle bir anlam yüklemeye zaten teşne idiler. Böyle bir vesilenin arayışı içindeydiler. İstanbul seçimi birikmiş tepkileri açığa vurmanın vesilesi ve arenası, İmamoğlu da Erdoğan'dan kurtulmanın umudu oluverdi. İnsanlar İmamoğlu'nda "Erdoğan'ı nihayet yenilgiye uğratmanın" hazzını yaşamak istedi, o da söylemleriyle bu umudu yaratmayı becerebildi. Kendisine gösterilen sevgi ve ilginin temelinde yatan şey böyle bir hazzı yaşatabilecek bir nesne olmanın yol açtığı pozitif duygulanımdır. Söyleminin müphemliği bu süreçte İmamoğlu'nu destekleyen bir avantajı olmuştur.

* * *

Ecevit'in 12 Mart 1971 Muhtırası ile başlayan ve 1960'ların yarattığı sol hareketin son derece zalim yöntemlerle bastırıldığı askerî dönemden çıkışta yakaladığı temsil kabiliyeti de benzer bir temele dayanır. Ecevit'in Demokratik Sol'unun bileşenleri sendikalardan köylülere, Alevilerden memurlara, öğretmenler ve aydınlara, hatta ezilmiş radikal solun geride kalanları ve yeni sempatizanlarına kadar 12 Mart'ın mağdurlarıdır. Süreç biraz farklı işlemiş olsa da Ecevit de İmamoğlu gibi 12 Mart koşullarından kurtuluşun umudu haline gelmiştir. İnsanlar umutlarını ona yatırmışlardır. Ancak Ecevit bir popülist oluşum bakımından İmamoğlu'ndan daha ileri bir noktayı ifade eder. Zira, İmamoğlu'ndan farklı olarak Demokratık Sol belli bir içeriğe de sahiptir. Bu nedenle de, eşdeğerler zincirinin varlığını sırf ortak olumsuzlanmaya bağlı olmaktan çıkarıp, kendi hedeflerine sahip bir varoluşa kavuşturabilmiştir. Demokratik Sol harekette aidiyet duyulan bir grup olunduğunun bütün işaretleri mevcuttur. Bir Karaoğlan efsanesi doğmuş, etrafında son derece çeşitli bileşenlerden hedefleri de belli bir bileşik hareket, bir popülist oluşum yaratılmıştır. Bu bakımdan hem Gezi'nin hem de İmamoğlu'nun şu anki konumunun çok ilerisinde bir noktaya ulaşmıştır. Ne var ki, başta AP, "iktidarı bırakmak istemeyen" sağ güçler komünizm tehdidi temelinde ve içinde sokak şiddetini de içeren bir strateji ile bu bloku dağıtma girişimine başladıklarında, Ecevit'in kendi tabanıyla imtihanı da başlamış olur.

* * *

Necmi Erdoğan hem Ecevit'in Demokratik Sol'unun hem de Devrimci Yol'un kitleselleşmelerinde bunların her ikisinin de popülist siyaset tarzını uygulamış olmalarının ciddi etki ve katkısının olduğunu yazıyor. Anlatımının problemli yanını, bunların iki farklı popülist girişim olduğu şeklinde yarattığı intiba oluşturuyor. Böyle bir izlenimin doğmasında Erdoğan'ın da diğer yazarlar gibi popülist siyaset tarzını tercihe dayalı bir araç gibi ele almasının rol oynadığını düşünüyorum.

Laclau, liderin "tamlığı" temsil ettiğini söyler. Bu ilişkide temsil edilen "tamlık", tarif edilmiş bir içeriği değil, en genel haliyle sırf hiçbir kırılmanın (*dislocation*) olmamasını ifade eder. Karşımıza çıkan soru şudur: Böyle tanımlanmamış, aslında (var) olmayan bir büyüklük nasıl temsil edilebilir?

Freud "Hemmung, Sympthom und Angst" (İn-

hibisyonlar, Semptom ve Endişe) başlıklı uzun makalesinde buna duygulanım temelinde bir açılım sunar. Makalede çocukların karanlık ortamlarda çok korktuklarını ifade ettikten sonra, anne veya çok sevdikleri bir başka kişinin sesini duymalarının korkuyu ortadan kaldırdığını yazar. Ve buradan, sevdikleri kişilerin çocuklar için "her türlü tehlikeye karşı garantiyi/güvence"yi temsil ettikleri sonucuna varır.[25] Bu gözlemin tamlığın temsili tartışmamıza çok rahat tercüme edilebileceğini düşünüyorum. Eğer korku, hayatın akışkan yaşanmasında bir kırılmayı ifade ediyorsa, "her türlü tehlikeye karşı güvende" olmak, onun akışkan yaşanacağının ve bu anlamda eksikliği hissedilen "tamlık", eksiksizliğin temsilidir. Dikkat edilirse, "sevgi temelinde her türlü tehlikeye karşı güvence/garanti olmak" tamlığın sırf duygulanım temelinde temsilidir. Freud'un bu düşüncesinin takibinin hem Devrimci Yol'un Ecevit hareketiyle ilişkisinin hem de onun kitleselleşmesinin şifrelerini ortaya koyacağını düşünüyorum.

Ecevit de benzer şekilde tamlığın temsilcisidir. Karaoğlan bir efsane kahramanı gibi muhtemel her türlü tehlikelerin de yaşanmayacağının güvencesi/garantisidir. Ne var ki, Laclau, daha önce de aktardığımız gibi, tamlığı temsil eden unsurun bu işlevi doldurmada yetersiz kalabileceğini, ortaya bir işlev boşluğu çıkabileceğini ve bunun da başka bir güç tarafından doldurulabileceğini söylüyor. Bu durumda tamlığın temsili de el değiştirecektir. Başka bir güç tamlığın, dolayısıyla da diğer unsurların da temsilcisi konumuna yükselecektir. Devrimci Yol'un yükselişini ve kitleselleşmesini sağ güçlerin sol bloku şiddet yoluyla dağıtma staratejileri karşısında Ecevit'in "her türlü tehlikeye karşı garanti/güvence olma" işlevini doldurmakta yetersiz kalması ve bu işlev boşluğunun Devrimci Yol tarafından doldurulması üzerinden okumanın doğru yol olduğu kanaatindeyim. Devrimci Yol'un dergilerinde, bildirilerinde veya meydan konuşmalarında işçi sınıfı yerine "halk" terimine müracaat etmesinin onun kitleselleşmesinde oynadığı rol Necmi Erdoğan'ın veya Tanıl Bora'nın zannettikleri ölçüde değildir. Öyle olsaydı, isimleri "Halkın ..." diye başlayan bir dizi sol grubun kendilerini en azından küçük tekke konumundan kurtaracak bir taban yakalamaları beklenirdi. Kimi şehirlerde bizzat CHP yöneticilerinde bile hayatta kalmalarının Dev-Gençliler sayesinde garanti altında olduğu şeklinde bir idrak ortaya çıkmışsa, bu durum Ecevit'in etrafındaki geniş sol blokun çeşitli bileşenlerinin neden giderek Devrimci Yol'a meylettiklerini de açıklar. Burada yaşanan şey "tamlığın temsili"nin el değiştirmesidir. 1978 sonuna kadar Ecevit'in sosyal projeleriyle kıyaslandığında neredeyse dişe dokunur hiçbir şey söylememiş bir Devrimci Yol'a insanların akın akın yönelmelerini başka türlü açıklamak da mümkün görünmemektedir. 1975'lerin özellikle sendikalar içindeki güçlü TKP'sinin neden giderek silindiğinin açıklaması da burada yatar. TKP ve sendikalar bu yıllarda tam da Laclau'nun "diferensiyel eklemleme" dediği tarz politika yaptıkları, kendi özel talepleri dışında hiçbir şeyle uğraşmadıkları, özellikle de insanların can derdine tamamıyla sırtlarını döndükleri için siyasal hayatın da dışına düşmüşlerdir.

Başta Fatsa olmak üzere, sosyal projelerin de gündeme geldiği daha sonraki dönemde ise Devrimci Yol'un kitleselleşmesinin hızı daha da artmıştır. Özetle, hem Ecevit hem de Devrimci Yol, iktidarı bırakmak istemeyen sağ güçlerin şiddet stratejilerine maruz kalmış aynı mağdurlar topluluğundan beslenirler. İkisinin de varlığı bu topluluğun temsiline dayanır. Ecevit başlangıçtaki temsil unsuru iken, Devrimci Yol onun bıraktığı işlevsel boşlukları doldurabildiği için aynı grup içinde hegemonik konuma –en azından grubun temsilinde alternatif odak durumuna– yükselebilmiştir. Ne var ki, ne Ecevit'in ne de Devrimci Yol'un aynı zeminden beslendiklerini, daha doğrusu, varlıklarının bir bütün olarak bu ortak zeminin ayakta kalmasına bağlı olduğunun ayırdına vardıklarını söyleyebilmek zordur. Zeminin çökme tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu 1979 seçimlerinde her iki tarafın izlediği politikalar bunun göstergesdir. Dolayısıyla, bunlara popülist nitelemesi yakıştırmak bile biraz problemli görünmektedir.

Bu bakış sol açısından günümüz koşullarında neye yönelmek, geleceği nerede aramak gerekti-

25 www.psychoanalyse.lu

ği konusunda da ipuçları verir. O zamanın Ecevit'i gibi bugünün "radikal yatırımı" İmamoğlu'na yapılmış ya da yapılacak gibi görünmektedir. Bugünkü solun yönelmesi gereken alan da İmamoğlu'na cephe alıp onun yarattığı olumlu duygulanımı yok etmek değil, tıpkı Devrimci Yol'un o dönemde yaptığı gibi, onun işlevsel yetersizlikleri üzerinden kendine bir varlık alanı yaratmaya çalışmak olmalıdır. Bunun her zaman can güvenliği üzerinden olmayacağı açıktır. Boşluğun hangi alanlarda ortaya çıktığını iyi gözlemek gerekir.

III

Belge, İnsel ve Bora'nın popülizme yaklaşımlarının bu çizdiğim çerçevenin neresinde durduğunu, nasıl ve ne üzerinden varoluş imkânı elde ettiklerini ortaya koymadığımızda, tartışma iki farklı pozisyonun karşı karşıya konulmasından ibaret kalır. Oysa, yazarların popülizme yaklaşımları, eleştirileri gerçeğin bir tarafına hitap etmektedir. Popülist siyaset tarzı gerçekten de manipülatif veya manipülasyona açık bir boyut da içerir. Ve böyle manipülatif bir popülizm pratiğine yukarda çizdiğim teorik çerçevenin nasıl bir varoluş alanı tanıdığının da ortaya konulması gerekir. Popülizm ne anlamda, hangi özelliklerin sonucu ve hangi sınırlar içinde kullanıma hazır bir araç, başvurulabilecek veya bundan imtina edilebilecek bir siyaset yapma tarzı olarak ortaya çıkar?

Yukarda bunu "differensiyel eklemleme" veya "popülist eklemleme" ayrımıyla sınırlamıştım. Oysa, yazarların dile getirdiği gibi, göçmenlere düşmanlık üzerinden yürütülen bir popülizmi bu sınırlar içinde anlayabilmek mümkün değildir. Benzer şekilde, halen sürmekte olan Kürtleri "ötekileştirmeye" dayalı girişimler de manipülatif popülist bir girişim karşısında olunduğunun işaretleriyle doludur. Manipülatif bir popülizm çizdiğim çerçeveye nasıl eklemlenebilir?

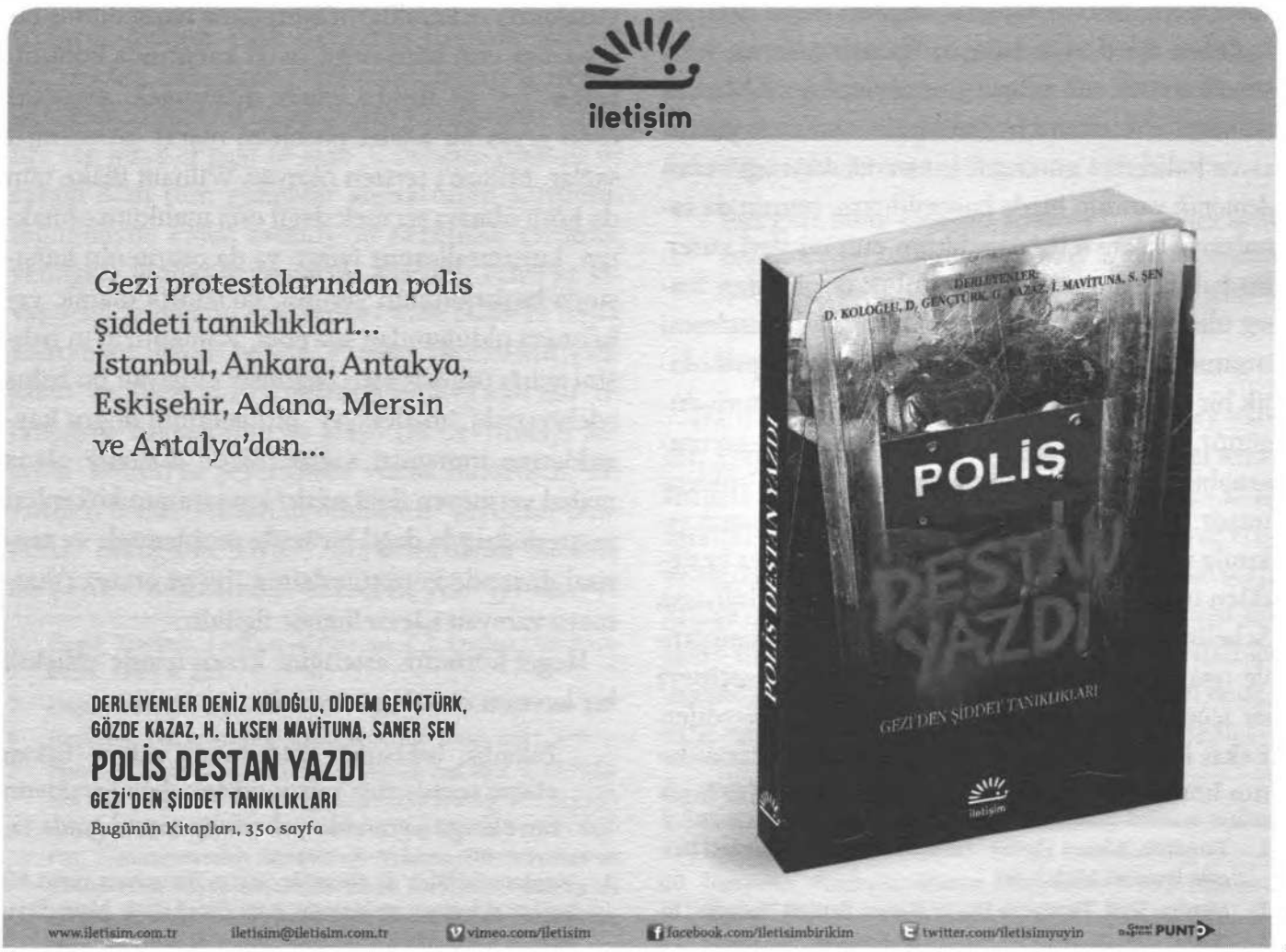
Yukarda halk, oligarşi, ezen-ezilen sınıflar gibi terimlerin toplumdaki –zaten ortaya çıkmış– bölünmenin isimlendirilmeleri olduğunu söyledim. Ancak isim olmayı nötr ve pasif bir işlem olarak düşünmemek gerekir. Zira, bu tür bölünmelerin hepsi, onu içerden yaşayanlar açısından azap, eziyet ve çile dolu, son derece travmatik olaylardır. Dolayısıyla bu türden her *isimlendirme* kaynağındaki travmatik olayın yol açtığı duygulanımların izlerini taşımakla kalmaz, bu ismin her kullanımı bu duygulanımı az ya da çok yeniden canlandırır. Sünni-Alevi gerilimini düşünelim. Geçmişi Kerbela'ya kadar giden bu gerilim tarih boyunca her biri büyük travmalara yol açmış kitlesel insan kıyımları ile maluldür. Ve bu gerilimi hatırlatan, onunla ilintilenmiş isimlerin her yeni kullanımın bu duygulanım birikimini nasıl aktüelleştirip yeniden harekete geçirdiğinin küçük bir örneğini üçüncü köprüye Yavuz Sultan Selim adı verildiğinde Alevilerin gösterdiği tepkide gördük. Maraş kıyımı, Malatya ve Çorum olayları ve en son da Madımak Oteli kıyımı çok daha yakın tarihlerin olaylarıdır ve yol açtıkları duygulanımlar çok daha tazedir. Ve bu olaylarla ilintili her isim veya bu olayları hatırlatan her olay geçmişin travmalarının yol açtığı muazzam duygulanım birikimini yeniden hareketlendirir. Ortada o büyüklükte bir gelişme olmamasına rağmen insanlarda sanki o travmatik olaylar yeniden yaşanıyormuş gibi bir duygulanım yaratır. Bu temelde, geçmiş bir yaşanmışlığın manipülatif kullanımı mümkün hale gelir. Belge, İnsel ve Bora ise, bunu mümkün kılan koşulları ve sınırlarını ele almadan, bunu popülizmin yegane varoluş tarzı olarak ileri sürüyorlar.

Geçmişteki bir travmanın duygulanımı yeniden canlandırabilmesi iki şeyi gerekli kılar. Bunlardan ilki, Freud'un fıkranın başarısı için şart koştuğuna benzer şekilde, "aktüel bir vesile"dir. İkincisi ise, bu vesileyi popülist tarzda işleyen bir retorik: "azınlığa mensup bir kimse suç işlediğinde, cezaya toplumun azınlık gruba duyduğu tepki de eklenir." (Freud) Geçmiş travmatik olayın psişik enerjisi popülist retorikle küçük olaya aktarılır, yoğunluğu büyütülür, ortaya yeni bir travmatik durum çıkar. Madımak Oteli kıyımı, ortada bir suç bile olmamasına rağmen, vesilenin tarihsel nefretle birleştirildiğinde nasıl büyüyebildiğinin unutulamayacak bir örneğidir. Ülkenin çeşitli bölgelerinde özellikle Kürt kökenli insanlara yönelik linç girişimleri de benzer karakterdedir. Bu olaylarda da "popülist retorik" ufak bir olaya, örneğin kamusal bir mekânda Kürtçe konuşmaya,

Taner Akçam'ın ifadelerini kullanacak olursak, Türklerin bölünme sendromunun yol açtığı büyük duygulanımları aktarır, lincin sosyal-psikolojik altyapısı hazır hale gelir.

Yazarların düşüncelerine dayanak yaptıkları "tarz" olarak popülizm böyle işleyen bir mekanizmadır. Ancak eklemek gerekir ki, bu mekanizmada da bölünme popülist pratiğin koşulu olmaya devam eder. Bir farkla ki, bu koşul aktüel bir varlık olmayıp, geçmiş bir bölünmenin popülist retorikle yeniden canlandırılması suretiyle sağlanır. Bir başka deyişle, popülist pratik gene de zaten var olmuş –ve belli bir duygulanım yaratmış– bir bölünmeyi aktüelleştirilebildiği ölçüde mümkün olur. Bu becerilebildiğinde bölünme, dışlananlar ve eşdeğerleşme kendini hemen ortaya çıkarır.

Toplumların geçmişi böyle travmatik olay, gerilim ve bölünmelerle dolu olduğu içindir ki hiçbir aktüel bölünme saf cepheler yaratmaz. Geçmiş gerilim ve çatışmalar aktüel toplumsal bölünmenin "içi"ni de "dışı"nı da fay hatları, potansiyel kırılma noktaları olarak keserler. Yukarda ifade ettiğimiz gibi, bir vesile popülist retorikle büyük bir kırılmaya yol açabilir. İşte bu zemin zayesindedir ki, hegemon gruplar iktidar olduktan sonra bile popülist pratik sergileyebilme şansı bulurlar. AKP, örneğin, ilk iktidar döneminde "askerî vesayet" üzerinden böyle, hem de çok başarılı bir popülist pratik sergilemişti. Şu an da "bölünme sendromu" üzerinden, Kürt unsurunu muhtemelen seçimden düşürmeyi, böylece de karşı cepheyi bölmeyi ve küçültmeyi hedefleyen bir popülist oluşum yaratma çabası içinde olduğu görülüyor. Ne var ki, ilk iktidar döneminden farklı olarak, aktüel bölünmenin –AKP'nin yarattığı dışlamaların– yol açtığı duygulanımlar o kadar yoğun, insanların Erdoğan ve AKP tepkisi o kadar güçlü ki sırf retoriğe dayalı bir girişimin muhalif saflarda kırılma yaratma potansiyeli sınırlı görünüyor.



Edebiyat ve kötülük: Şeytanın tarafı

SELİN DİLMAÇ

Robespierre'e...

Türk edebiyatının yaratıcı bir kötülükten yoksun olduğu ve trajediden çok melodram ürettiği tezi sıklıkla bir "medeniyet" problemi olarak ele alınır: Ahmet Hamdi Tanpınar, Müslüman Doğu'nun "psikolojik tecessüsü az tanıdığını", insan ruhuyla ilgilenen içe dönük bakışın "günah çıkarma kürsülerinin dibinde gelişti"ğini söyler.[1] Şerif Mardin de sıkça alıntılanan makalesinde[2] "insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağı" olan *demonik* yanının bizde bastırıldığını, bunun da sanatımızı yüzeyselliğe mahkûm ettiğini ileri sürer. Bu bakış, yalnızca bir yoksunluk tespitinden ibaret olması bir yana, edebiyatta kötülük meselesini insanın içine gömülmüş kötülükle ya da psikolojik bir derinliğe sahip kötü "karakter"le sınırlı düşünür. Kötünün estetiğinin tarihi ve onun duyumsanabilir alana girişi Romantiklerin sırtına yüklenmiştir. Nitekim 19. yüzyılın başından itibaren yıkımla yaratıma aynı kudrette mahir olduğu keşfedilen insan Byron, Mary-Percy Shelley ve bilhassa Schelling insanın *özünde* iyiye meyilli olmadığını ve ona özgürlüğünü veren şeyin kötüyü seçmeyi de içeren bir seçme iradesi olduğunu gösterdiler. Fakat Romantizm'in yalnızca bireyciliğine odaklanıp kötülüğü ve onun edebiyattaki temsilini insanın doğuştan iyi olmadığı/yaratılmadığı kabulüyle ilişkili olarak düşünmek, "geç modernleşen" toplumlarda onu daima eksik, "çeviri"[3] bir edebi tema olmaya mahkûm eder. Kötüyü toplumsaldan soyutlanmış ve karakterin bünyesine hapsedilmiş bir şeydense onu kötü-değil ya da karşıtında konumlanan "iyi" ile ilişkisi içinde düşünmek, meseleyi daha geniş bir adalet problemi olarak görmemizi sağlar. Milton'ı tersten okuyan William Blake tam da kötü olmayı seçmek değil ona mahkûm olmaktan, kurumsallaşmış iyinin ya da otoritenin karşısında başkaldıranın yerinin, metaforik olarak, cehennem olduğundan söz eder. Romantizm'in bahsini açtığı özgürlükten bağımsız olmayan bu bakış edebiyattaki "medeniyet" probleminin doğru kaynaklarına inmemizi sağlar: Bizde *demonik* olana mahal vermeyen *ilahi adalet* kavramının kökenleri insan doğasıyla değil bir irade problemiyle ve tanrısal düzende kötünün daima "iyi"yi ortaya çıkarmaya yarayan işlevselliğiyle ilgilidir.

Hegel kötünün estetiğini kendi içinde çelişkili bir kavram olarak görüyordu:

> Zalimlik, bahtsızlık, şiddetin acı tadı ve hâkim olanın acımasızlığı somut içerikle dolu karakterin büyüklüğü sayesinde yükseltilip taşındığında ta-

1 Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Edebiyat Üzerine Makaleler*. Dergâh, İstanbul 2015, s. 60.

2 Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 262.

3 Nurdan Gürbilek de *Huzur*'da Suat'ın intiharının çeviri bir intihar olduğunu söylüyordu; *Kötü Çocuk Türk*. Metis Yayınevi, İstanbul 2001. s. 68.

> savvurda (...) katlanılabilir olurlar, ama tek başına kötünün kendisi, haset, korkaklık ve alçaklık tiksindiricidir.[4]

Hegel'in kötülüğün kendisiyle onun estetik yeniden üretimi arasında gördüğü temel fark kötünün tarihinde bir kırılmayı ifade eder. "Çorak ve somut içerikten yoksun"[5] kötü duyumsanabilir alana taşındığında edindiği keyfilikle çekici bir hal alır; "o sadece kendisi için bir eylemdir, tıpkı bir banliyö trenine çıplak ten üzerine sarılmış bir boa yılanıyla binmek gibidir."[6] Anlaşılması mümkün olmayan ve fakat *gerekçelendirilmeye* de ihtiyaç duymayan bu kötü fikri Romantik bir icattır. Bataille ve Eagleton'ın kötülüğün *kendiliğindenliği* üzerine söylediklerini de onun modern tarihi içinde düşünmek gerekir; Mephistofales'in, Stavrogin'in ya da Bataille'in örneğiyle Sadizm'in tanrısal adaletle bir ilgisi yoktur.

William Blake'in cehenneme doğru metafizik bir yolculuğa çıkan Şeytan'ını (*Cennetle Cehennemin Evliliği*) Milton'la birlikte düşündüğümüzde onu diğer romantiklerden ayıran bir şeyle karşılaşırız. Milton *Yitik Cennet*'in başında şiirinin bir teodise olduğunu, "tanrının yollarını insanlara kanıtlamak" için yazdığını söylüyordu ("*justify the ways of God to man*"). İnsanın düşüşü ve süreği olan tüm günahlar ancak onun sorumluluğundaydı. Fakat müthiş bir derinlikle çizilmiş, yenilgiye mahkûm olmasına rağmen Tanrı'ya savaş açan Şeytan bu hikâyedeki *haklı bulunan* trajik kahraman olarak belirir. Fransız İhtilali'nin yankıları İngiltere'deki romantiklerde Tanrı'nın tiranlığına başkaldıran ve ateşli bir devrimciyi andıran Milton'ın şeytanında vücut bulmuştu. Bu yüzden Blake, Milton'ın bilmeden "şeytanın tarafında" olduğunu söyler.[7] Şeytanın tarafı Blake'te iki şeyden mülhemdir: Kilisenin yoz "iyi"sine ve mutlak monarşinin talep ettiği itaat erdemine bir başkaldırı; şairin yaratıcı kudretinin ve sahip olduğu ele avuca gelmez enerjinin kaynağı. *Cennetle Cehennemin Evliliği* şöyle açılır: "İyi, akla itaat eden edilgenlik (...), kötü, kuvveden yükselen, etkin olandır."[8] *Yitik Cennet*'in Şeytan'ı da cehennem ordusuna verdiği söylevde bundan böyle "kötü iyimdir benim" diyerek intikam yemini eder. Peki, nasıl bir intikamdır bu?

William Godwin *Yitik Cennet*'teki Şeytan'ın acılarını cesaretle göğüslediğini söyler;[9] burada ona sempatimizin ilk sebebini buluruz. İntikam almayı istemek ve intikam almak arasında, Nietzsche'nin de işaret ettiği, bir güç farkı vardır:

> Onu gerçekleştirecek güç ve cesaret olmaksızın, bir intikam düşüncesi taşımak, kronik bir acıyı, bir beden ve ruh zehirlenmesini kendimizle birlikte her yere taşımak anlamına gelir.[10]

Şeytan cehennemde kendine ait ordusuyla teknik olarak yıkımın, hiçbir şeyin kralı olmak gibi çelişkili bir konuma sahip olsa da, kayıtsız şartsız itaat talep eden Tanrı'ya karşı güçlü, mağrur ve haklıdır; ya da romantikler tarafından haklı bulunur. Fakat asıl nokta yine Nietzsche'den hareketle varacağımız adaletin temini noktasıdır. Adaletin kökeninde mübadelenin olduğunu söyler Nietzsche:

> Eşit güce sahip kimseler arasında (...) açıkça ayırt edilebilen bir üstünlüğün olmadığı ve çatışmanın her iki tarafa da etkisiz hasarlar verdiği bir yerde, uzlaşmaya gitme ve her iki tarafın taleplerini görüşme düşüncesi doğar.[11]

İki tarafta da diğerinin ihtiyacı olan bir şey vardır; Tanrı Şeytan'ın itaatine, Şeytan Tanrı'nın merhametine ihtiyaç duyar. Uzlaşma ve sorunu akli/hukuki yolla çözmek mümkün olmadığında devreye intikam girer. Bu noktada birbirine bağlı iki soru ortaya çıkar: (1) Tanrı ve şeytan gerçekten eşit iki rakip midir? (2) İntikam serüveninin başarısızlığa mahkûm olması (şeytan sonunda bir yılanın bedenine hapsedilir) niçin görmezden gelinmektedir?

4 Hegel, Frederic. *Lectures on Fine Art, C 1*. Oxford University Press, 1988. s. 222.

5 Hegel, Frederic. *a.g.e.* s. 222.

6 Eagleton, Terry. *On Evil*. Yale University Press, 2011. s. 8.

7 Blake, William. *The Marriage of Heaven and Hell*. s. 17."Milton was of the devil's party without knowing it". Şeytan'ı Cromwell'in bir portresi olarak okuyanlar da vardır; Milton, Commonwealth döneminde Yabancı Dil Sekreteri ve Cromwell'in büyük bir destekçisiydi. Bu konuda müthiş bir çalışma için bkz. Christopher Hill, *Milton and the English Revolution*. Faber & Faber, 1977.

8 Blake, Wiliiam. *a.g.e.*, s. 11.

9 Godwin, William. *An Enquiry Concerning Political Justice*, University of Toronto Press, 1946, C. I, s. 322-323.

10 Nietzcshe, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca 1*. Say Yayınları, 2015, s. 73

11 Nietzsche, Friedrich. *a.g.e.*, 84.

İlkinin yanıtı oldukça basittir: Tanrı ve şeytanın yaratım ve yıkıma karşılık gelen, birbirini değilleyen güçlere sahip olması bu mübadelede tarafların eşit olduğu yanılsamasını yaratabilir. Fakat yaratmak ve yıkmak, ikisi de eylemin biricikliğine/bir defalığa mahsus olmasına rağmen, yoktan bir şey var etmeye kıyasla ikincisi, öncesinde yaratılmış bir şeye gereksinim duyar, eşitlik bozulur. Yıkım ikincildir; Şeytan, Eagleton'ın söylediği gibi çelişkili bir konuma, hiçliğin tahtına sahiptir. Hikâyenin başından beri Şeytan'ın kendinden emin ateşli söylevleri ise bizi ikisinin eşit olabileceğine inandırır. İntikamın başarısızlığı ise hikâyedeki trajik boyutu açığa çıkarır. Şerif Mardin'in şöyle bir değinip geçtiği "bizde trajedinin yokluğu"nun ne ifade ettiğini anlayabilmek için bu kısmın üzerinde durmakta yarar var.

Trajediyle adaletin kavramsal olarak yakalarının bitiştirilemez olduğu ve trajiğin temelinde insan iradesini boşa çıkaran dünyanın işleyişindeki bir ölçüsüzlük olduğu kanaatindeyiz.[12] Trajik durumda, edebiyat ve kötülük meselesinin de merkezinde olan, "insan nelere kadirdir?" gibi bir soru yatar. Trajik kahraman akıl almaz ve geri alınması mümkün olmayan bir hükme (sözgelimi insanın cennetten kovulması gibi) kaderiymiş gibi bakmaz; yaptıklarının sorumluluğunu ne pahasına olursa üstlenir. Bu sorumluluk nahoş bir durumun metafizik olarak gerekçelendirilmesinin ya da öte dünya için vaat edilen adaletin karşısında konumlanır. Dünya adaletsiz bir yerse ve tanrılara akıl sır erdiremiyorsak elimizdeki tek şey yaptığımız hataların trajik sorumluluğunu üstlenmektir. Antigone başına gelecekleri başından itibaren bilir ama yine de vazgeçmez kardeşinin bedenini gömme isteğinden; *Yitik Cennet*'in Şeytan'ı da Antigone gibi bir irade kurbanıdır. Fakat onu İngiliz Romantikleri için Robespierre'e benzer kılan şey hazin bir ölüm değil büyük bir çöküş, kıyamete kadar bir yılanın bedeninde yaşamaya mahkûm edilmesidir.

İntikamdaki mübadele değerinin temelinde denklik değil misilleme arzusu olduğunu hatırlayalım; neredeyse her zaman kendi kendini yok etmeye varması da bu arzuyu ilk bakışta "akıl almaz", bütünüyle irrasyonel gösterir bize. Oysa intikam eyleminin altında yatan, bilincin yadsınması değil iradenin hizmetine girmesidir. (*Hamlet*'te olan tam da bu ikisinin çatışmasıydı; Romantiklerden ziyade Viktoryenlerin ilgisini çekmesi de onda iradenin bilinç tarafından örselenmesi olabilir mi?) Bilincin derinlerinden çıkan şu savunmacı dürtü trajik sorumluluğun mantığına ters düşer: "Niçin boşu boşuna kendime zarar vereyim ve buna rağmen amacıma ulaşamayayım?"[13] Nihai yenilgiye dair dile getirilmeyen bir kabule rağmen *kendince* adalet arayan saf irade.

Blake'in iblisle ilişkisi bu temel üzerinde yükseliyor gibi geliyor bize. Ona göre İsa da dünyanın özünde olan bu adaletsizliğin kurbanıydı. Şeytan ve İsa *en büyük dostluğun başkaldırı*[14] olduğu Blake'in evreninde özdeşleşirler; çoktanrıcılığın "iyi"sinin karşısında İsa teorik olarak bir kâfirdir. "İsa imansız gitti" der bu yüzden.[15] Şeytanın tarafı ahlaki kötünün tarafı değil, bir baskı mekanizması haline gelmiş genel/toplumsal iyiye direnenlerin tarafıdır o halde. Ve merhametsiz görünen bir tanrının talep ettiği yaşam biçimini reddetmek, hâlâ ortada bir inanç söz konusu olsa da, babanın otoritesini reddetmek imasını taşır. Yaratıcılık da burada ortaya çıkar. Blake'in şair-kâhini çok katı görünen ikilikleri tersyüz etmekle başlar işe. Romantiklerin deha kültü, Wordsworth'ün deyişiyle "insanın duyarlılıklarını genişletmekle" yükümlü deha, Blake'te *demonik*[16] olandır. Demon'un İslâm kültüründe Şerif Mardin'in söylediği gibi "şer"den ibaret olduğu ve yaratıcı bir güce mahal vermediği ise açık bir tartışma konusu. İslâmiyet ve kötülük problemi ilişkisine derinlikli bir bakış bu yazının imkânlarını fazlasıyla aşıyor, fakat karşılaştırmalı bir eleştiri için edebi/mitsel bir figür olarak İblis'in temsil ettiklerini anlamamız gerekli.

Cennetten kovulan İblis'e eski itibarını yeniden kazandırmaya çalışan ilk isim Hallac-ı Mansur'du. Oryantalist Louis Massignon dört ciltlik

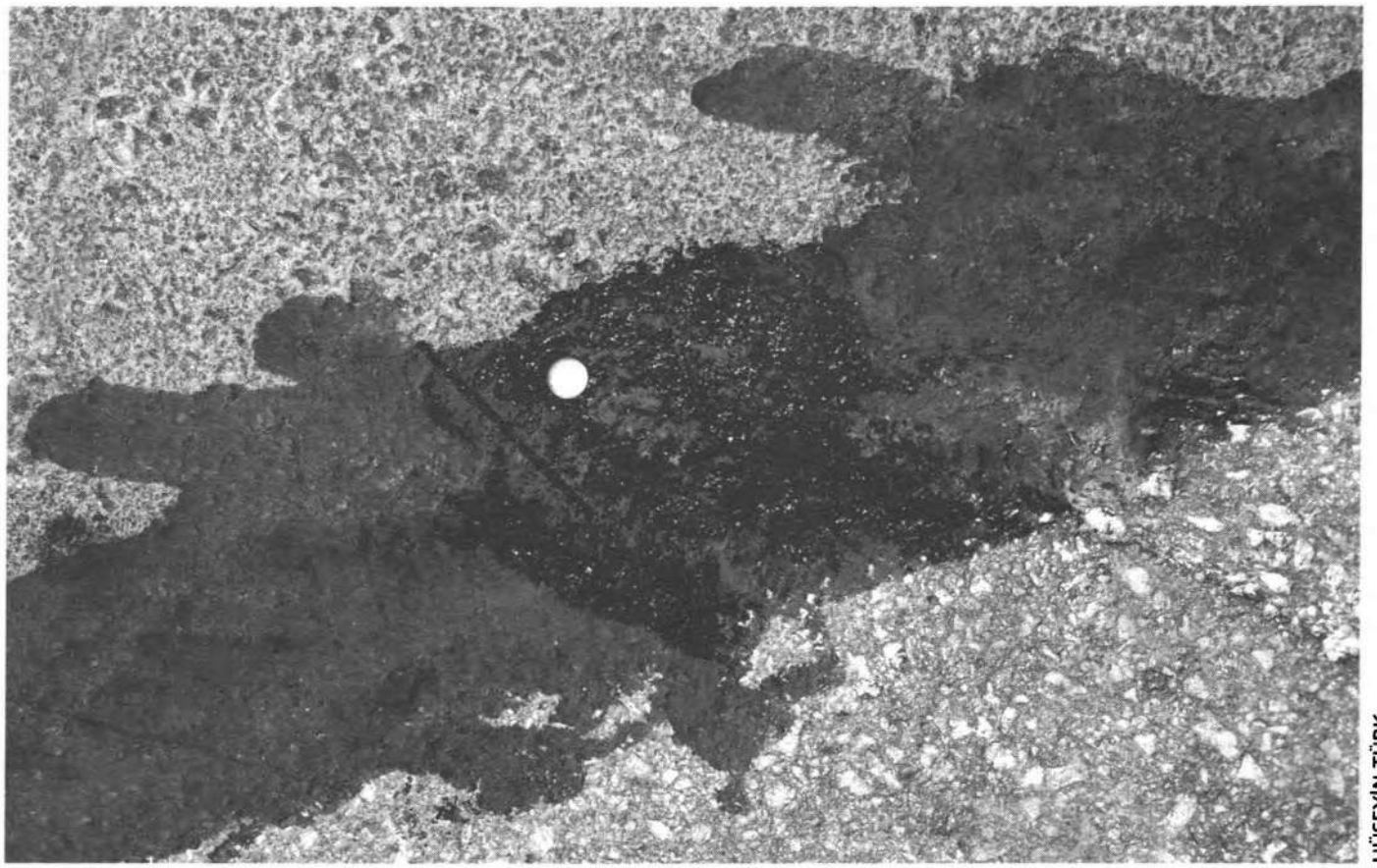
12 Steiner, Georg. *The Death of Tragedy*. Yale University Press, 1996, s. 19.

13 Nietzsche, Friedrich. *a.g.e.*, s. 85.

14 Blake, William. *a.g.e.*, s. 30.

15 Trigilio, Tony. *"Strange Prophecies Anew": Rereading Apocalypse in Blake, H.D., and Ginsberg*. s. 27.

16 Antik Yunanca'da *daemon* (şeytan) sözcüğü yaratıcı-ilah sözcüğüyle ilginç bir etimolojik ünsiyete sahip; yaratıcı olmanın hâlihazırda var olanı yıkmaktan geçtiğini mi çıkarmalı buradan?



HÜSEYİN TÜRK

eseri *La Passion d'Allaj*'da Hallac'ı inancı uğruna yaşamını yitiren, ortodoks İslâm'ın zulmüne uğramış bir figür olarak resmeder. Massignon'un hayatını adadığı büyük çalışmasına rağmen Hallac-ı Mansur İslâmî çevrelerde hâlâ bir muammadır. "Uyku kaçıran"[17] bu mutasavvıfın efsanesinin bu kadar canlı olmasının sebebi Annamerie Schimmel'in deyişiyle onun "tahrik edici" yanıdır:[18] Hallac'ın hapisteyken yazdığı düşünülen *Kitabü't Tavasin*'in yakın okuması tanrısal adaletle merhametin örtüşmezliğine ilişkin rüşeym halinde bir trajik bilinci içerir.

Hallac'ın idamında karşımıza çıkan ilk şey onun siyasi boyutudur. Hallac, Bağdat'ta büyük bir mürit kitlesi toplamıştı kendine. Şeriatın sınırlarını aşan vaazlar veriyor (hac vazifesi yerine yoksullara yardım etmenin daha makbul olduğu gibi), toplumu yoldan çıkardığına inanılıyordu. Kimileri tarafından gizli bir Hıristiyan olarak görülüyor, kimileri de onun dönemin muhalifleri Karmatilerle işbirliği içinde olduğunu düşünüyordu.[19] Keramet sahibi olduğu söylenirdi, bilhassa son zamanlarında İsa gibi çarmıha gerilmek istediğini açık açık dile getirdiği için "meczupluk alametleri" gösteriyordu. Hallac'ı tehlikeli bir muhalif olarak görüp mahkûm eden zihniyetin karşısında yer alanlarda bile büyük ölçüde geçerliliğini koruyan sözde bir savunma hattı ortaya çıkar: Hallac, Allah'a şirk koşmasa bile şeriata karşı büyük bir suç işlediği için "haklı olarak" cezalandırılmıştır. İdam fetvasını imzalayan şahitler arasından eski mürşidi Bağdatlı Cüneyt dahi "Biz onun zahirine hüküm veriyoruz ki, katledilmelidir. Batınını Allah bilir" der.[20]

Tavasin'de İblis'in cennetten kovulmasına ayrılan bölüm Ezel ve İltibas Tasini çoklukla Hallac'ın savunması olarak okunur. *Tavasin*'de İblis imanına herkesten daha bağlı vakur bir âşık, Tanrı ise hışmı bile şeref nişanesi olarak taşınacak maşuk olarak belirir. Tanrı önce kendisinden başkasına

17 Öztürk, Yaşar Nuri. *Kitabü't Tavasin* önsözü. s. 18.

18 Schimmel, Annemarie. *Hallac-Kurtarın Beni Tanrı'dan.* Pan Yayıncılık, 2018, s. 28.

19 Sözgelimi Ibn en-Nedim Hallac'ı "hokkabaz", "hükümet devirmeye can atan" biri olarak anlatıyor. Bkz. *The Fihrist of al-Nadim*, aktaran Annemarie Schimmel, *Mystical Dimesions of Islam*, s. 82.

20 Aktaran Feridüddin Attar, *Tezkiret ül-Evliya.*

secde etmeyi yasaklamış, sonra da Âdem'i yaratıp ona secde etmesini emretmiştir. Bu bir sınamadır İblis'e göre; "irade ile itaat arasında bırakılmış" ve Tanrı'ya sadakatinden ötürü onun ilk ve asli emrine itaat etmeyi seçmiştir.

> Allah'ın ezeli ve ebedi iradesi ondan başka hiçbir şeye tapılmamasıdır ve Şeytan Allah'ın açık buyruğuna karşın yaratılan bir varlığa secde etmeyi reddeder.[21]

Hallac Tanrı'yla bir olma ve onda yitme düşüncesinde (fenafillâh) iradenin reddine varmıştı. Ona göre Allah her şeyi öncesi ve sonrasıyla bildiğinden İblis'i cennetten kovacağını da biliyordu. İblis'i içinde bıraktığı ikilik ise onun aşkını test etmek içindi, ki bu testten o "Allah'tan bile daha muvahhid"[22] olarak çıkar. Hallac bu durumu muazzam bir şekilde açıklar: "Elleri bağlı denize attı ve seslendi/ Dikkat et su ıslatmasın seni."[23] Sözünü ettiğimiz trajik dünyanın işleyişindeki ölçüsüzlük işte tam da buradadır; fakat Tanrı'nın iradesinin sorgulanamaz oluşu cennetten düşüş hikâyesindeki anlamsızlığı ortadan kaldırır. Müstehzi ve daha da önemlisi acımasız bir tanrı konuşur burada, yine de *Yitik Cennet*'in tanrısı gibi "madem cennetinden kovacaktın, niçin yarattın beni?" gibi bir soruyla karşılaşmaz. Bunun sebebi Tanrı ile Şeytan arasındaki ilişkinin kral ile tebaası arasındaki ilişkiden çok âşık-maşuk ilişkisine benzemesidir. Maşukta yok olmaktan başka bir gayesi olmayan âşık ondan gelecek laneti de bir şeref nişanesi olarak taşıyacaktır.

Hallac-ı Mansur'da şeytanın tarafı, William Blake'inkine çok benzer şekilde, İslâm'ın ona göre yozlaşmış toplumsal ahlak ve inanç ilkelerine karşı içsel bir cezbe yoluyla bulunabilecek imandır. (İlginç bir ayrıntı: *Kitab'üt Tavasin*'in Yaşar Günenç çevirisinin Ekler kısmına Blake'in *Kaplan* şiiri eklenmiştir, çok talihsiz bir mukaddimeyle!) Siyasal İslâm'ı ve hatta herhangi bir toplumsal düzen fikrini imkânsız kılan bu bakış sadece yaratıcıyla ilgilenir. Kendi de yaratıcının bir parçasıdır: "Ene'l Hakk" ya da "Ben Mutlak Hakikatim" ifadesi kendisinin her şey olduğunu iddia ederken aslında kendisini tamamen reddeder. Sufi öznenin nihai amacının kendi özneliğinden kurtulmak olması (Tanrı'yla bir ve tek olma) İslâm'ın şahadet anlayışını reddetmeyi de beraberinde getirir. Allah'ın varlığıyla bir olma/O'nda olmayla onun varlığına şahadet etme arasında büyük bir fark vardır burada. Hallac-ı Mansur bu yüzden onun varlığına tanıklık ettiğini söyleyen şahadet ifadesini asıl şirk olarak görüyordu; tanık olmak en azından "biri" olmak demekti çünkü.

Özgür irade, kader, ilahi takdir gibi altından kalkamayacağımız konulara girme niyetimiz yok, söyleyeceğimiz İblis'in İslâm tarihinde "sadece kötü" olmadığıdır. Ünlü bir hadiste şeytanın Âdemoğullarının damarlarında dolaştığı söylense bile ona insan üzerinde hiçbir zaman mutlak bir güç tanınmamıştır. İnsanları ayartıcı kudretine karşı son noktada Allah'ın yarattığı bir mahlûktur ve dünyanın idaresinde bir şekilde işlevsel bir figürdür. Hallac-ı Mansur'da neredeyse trajik bir âşık olan İblis de Allah'ın idaresi altında ve onun kararlarına göre davranır, ne var ki cennetten düşüş hikâyesindeki uç veren trajik bilinç (Tanrı'nın Şeytan'ı test etmek için birbiriyle "çelişen" emirler vermesi, hem de onun buna uymayacağını bile bile) tasavvufun sınırlarından çıkıp toplumsallaştıkça giderek bir teodiseye dönüşür. "Her şerde bir hayır vardır" Şeytan'ın dünyadaki iyiliği ortaya çıkarmak için Allah tarafından yaratıldığı anlamına gelir. İblis "sadece kötü" bile değildir, çünkü kötülük de mutlak iyide içerilir.

Bu noktadan sonra kötülük, düzene başkaldırı değil de düzenin işleyişinde gerekli bir "unsur" haline geldiğinde artık bir adalet problemi olmaktan çıkar, bir özne problemine dönüşür. Trajik bilinci üreten şey dünyanın ölçüsüzlüğüne nasıl tepki verdiğimiz ve aldığımız sorumluluktur, *trajedinin ölümü*nden sonra ise kötülük şeytanın tarafıyla değil tarafsızlarla, sorumluluk almayı reddedenlerle ilgili olmaya başlar. Onun bir problematik olan *sıradanlığı* artık gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymaksızın basit bir *düşüncesizliğin* sonucu olması anlamına gelir; kötülüğün bu tehlikeli biçimi ise başka bir yazının konusu.

21 Schimmel, Annemarie. *a.g.e.*, 209

22 Bkz. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Bölüm VI (1999) ve Louis Massignon, "La Survie d'al-Hallaj", *Bulletin d'études arabes Damas* 11 (1945-6).

23 Hallac-ı Mansur, *Divan-ı Hiç*. Çev. Cavit Mukaddes, Sub Basın Yayın, 2018.

Yaşlılık, ölüm korkusu, ebedi gençlik ve *Gılgamış Destanı*

HALÛK SUNAT

Modern sonrası zamanların, yaş alınsa da yaşlanmama, sonsuzca genç kalıp ölümlülüğü tedavülden kaldırma telaşı içinden bakalım *Gılgamış Destanı*'na. Sümerler ve Akadlı Samilerin M.Ö. 4000'de kurduğu Mezopotamya uygarlığında boy atan destanın, *İlyada*'dan da Hindu dinini ve Hint uygarlığını derinden etkilemiş Sanskritçe *Mahabharata*'dan da yüzyıllarca öncesine uzanırken derdimizin ne denli derinlere uzandığına delalet edip ahir zamanların "hipergerçeklik", "post-human" ve "post-truth" ahvalinde yaşanan "terk-i dünya kaygısı"na ışık tutuşuna değinelim. M. Ö. 3000'e doğru yazıyı icat eden, 2000'e doğru Uruk Kralı Gılgamış'ı ölümü sonrası (yarı)tanrılaştırıp efsaneleştiren Sümerlerin icatlarının mürüvvetini destanda yaşayışlarına dikkat kesilelim. Destan metninin, kişinin, kendine yatırım ("narsisizm") ve "ölüm(süzlük) kaygısı" arasına gerili ipte türlü cambazlıklara –şan, şöhret, doğasal gerçekliğin yadsınışı, vs.– gönül indirişi üzerine kurulmuşluğunu yoklayalım.

Tamamı yaklaşık üç bin dizeden oluştuğu var sayılan metnin –bölük pörçük de olsa– üçte ikisinden biraz azının gün ışığına çıkarılmış olduğunu söyleyen Jean Bottéro,[1] "[ö]lmek istemeyen bir büyük insanın olağanüstü serüvenleri"ni "[k]endi hayatımızı yönlendirme yararına değil, geçmişimizin bilgisine erişme ve atalarımızla buluşma yararına" okumamızın öncelikli olduğunu, "uygarlığımızdan bazı parıltılar içerse bile, bizden alabildiğine uzak [o] saygın uygarlı[ğın] tüm değişkenlerini kavramamızı sağlayan" bir metin olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgularken; atalarımızın, "kaçınılmaz son karşısında [yaşadıkları]" korkuları, kaygıları, reddedişleri, "ölümü aşmak ya da ona çare bulmak için harcanan bu işitilmedik ve boşuna çabalar[ı]" ile tanışmanın kıymetine de değinir. Bense, "atalarımızla buluşup geçmişin bilgisine erişme, söz konusu uygarlığın değişkenlerini kavramamıza" yardımcı olmasından ziyade, insanın ölümlülük yazgısı ile yüzleşmesinin bugününden dününe uzanan bir yolculuğa davet ettiği için önemsemekteyim *Gılgamış*'ı.

Gılgamış'ın kendisine ve serüvenine geçmeden önce nasıl bir dünyada yaşadığına bakalım. Egemen kutsal hanedanın kurucu babası Gök Tanrı'sı *An*'dır (Akadça, *Anu*). Bir diğer önemli kimlikse, An'ın gözdesi, metresi, bedensel aşkın koruyucusu Gök Tanrıça'sı *İnanna*'dır (Akadlar *İştar* diyorlar ona).[2] Gılgamış'sa, ölür ölmez tanrısal-

1 *Gılgamış Destanı*'na ilişkin malumat ve alıntılar *Gılgamış Destanı/ "Ölmek İstemeyen Büyük İnsan"*, Jean Bottéro, çev. Orhan Suda, YKY, 2005'ten olacaktır.

2 Gök Tanrısı An'ın eşi Antu'dur; Destan'da pek anılmaz. Diğer tanrısal kimlikleri de metin içinde göreceğiz.

laştırılmış baba "Lugalbanda" ile ikinci dereceden bir tanrıça kabulü gören "Ninsuna"nın oğullarıdır.[3] Demek ki, Uruk Sitesi'nin "tanrı-insan" kabulü gören kralıdır Gılgamış. Ancak, tanrılığın ya da yarı-tanrı doğaüstü yüceliğin kendinde/kendiliğinden değil, yüceliğin ve doğaüstülüğün yansıtılması ile kurulmuş (kurmaca) gerçeklikler olduğunu unutmadan adım atalım destanımıza biz.[4]

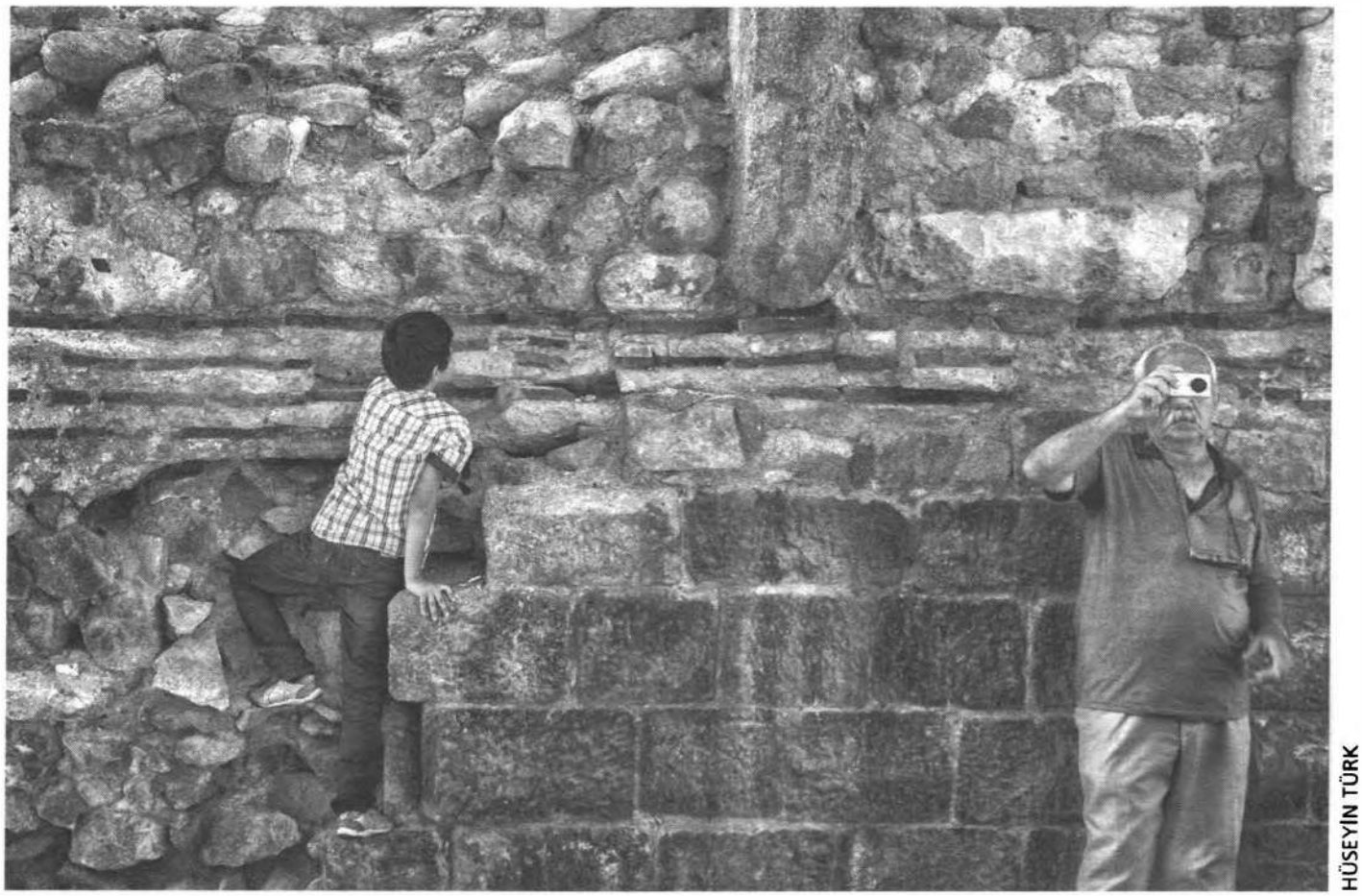
Destanın, Gılgamış'ın yüceliğini, olağanüstülüğünü vurgulayarak başlaması şaşırtıcı değil – ancak, tüm bu nitemlerin, ana izleğin ("ölüm/süzlük kaygısı"nın) kim/nasıl biri üzerinden ele alınma ihtiyacı duyulduğuna işaret ettiğine de şimdiden bir mim koymuş olalım: "[Tanıt]acağım cümle âleme/ Her şeyi görmüş/ T[üm dünyayı] tanımış (?)/ He[r şeyin] sırrına ermiş olanı/ Ve her yerde/ [Gizli kalmış (her şeyi) keş]fedeni (?)!/ [Bil]gelerin (?) bilgesini,/ Her şeyi [bir bakışta kav]rayanı..." Ölümsüzlüğün peşine düşecek Gılgamış işte böyle biridir. Çıktığı ve "Bitkin, fakat yatış[mış] olarak" ("yatışmış"!) döndüğü uzun yolculukları taşlara kazıtan (kendi kahramanlıklarını değerli "lacivert-gök mavisi tablet" üzerine yazdırdığı sanılmaktadır), Uruk'u eşi benzeri olmayan surlarla çeviren, tapınaklar inşa eden, "Taş duvarları (bile) yerle bir eden/ Taşkın su [küt]lesi" misali Gılgamış'tır o: "O'ydu [aç]an tepelerde kuyuları/ [Aş]tı denizi,/ Güneş'in (doğduğu) yere kadar/ [Ve bu]lmak için (sonsuz) hayatı/ Her tehlikeyi göze alarak/ [Araştırdı] tüm evreni,/ Tufan'ın yerle bir ettiği Tap[ınak]ları,/ [Yeniden kur]muş olan/ Uzaktaki-Utanapişti'ye[5] kadar." Kendisine yüklenen onca niteme ve marifete rağmen bir türlü kendine yetemeyen, –son tahlilde sonsuz hayata göz dikeceği de baştan çıtlatılmış olan– huysuzun tekidir de Gılgamış. Uruk'un surları arasında bir boğa gibi başı dik, benzersiz silahlarını sallaya sallaya dolaşan, emirlerini tetikte bekleyen muhafızlarını dahi tir tir titreten, "Her (ne kadar) .../ Ağı[llı]-Uruk'un/ [Güç]lü ve şa[nlı],/ [Bilge ve görgülü (?)]/ Çobanı ise de... [Bir yeni yetme kızı anasına]/ Kız bir yiğ[ite] sözlü [(olsa bile)]!" bırakmadığı gibi, gece gündüz "kibrinden" oğulları bile babalarına bırakmayan bir çobandır o.

Yarı-tanrı bir çobanı da olsa halkın, halkın yakınmaları "Göklerin tanrıları"na ulaşacak, göklerin tanrıları mahalli tanrıya (Uruk'unkine) verdikleri talimatla ("Şimdi kulak ver (Anu)'nun dediğine (?)/ Yarat onun tarafından tasarlanmış/ Kasırga'ya [denk] düşen birini/ Varsın (O ve Gılgamış) dövüşsünler birbirleriyle/ Yeter ki huzura kavuşsun Uruk!") Gılgamış'a haddini bildirme yolunu seçecek; talimatı alan yerel tanrı "Ulu-Aruru" ise, "yıkayıp ellerini, bir parça kil al[acak]" ve bozkıra bıraktığı kilden "Gözüpek-Enkidu"yu yaratıp salacaktır dünyaya. Dünyaya salınan "[Ülkenin (en) güçlüsü]/ (En) kuvvet[lisi];/ [Kasları] da/ [Gökten (inmiş)]/ Bir kaya (gibi) güçlü!" Enkidu, yabani bir hayvan gibi ceylan sürüleri ile yaşayacak, avcının verdiği akıl ve Gılgamış'ın buyruğu ile "Aşk Tapınağının Yosması" tarafından baştan çıkarılıp ("Yosma soyunup/ Tüm güzelliğini [koyacak ortaya]./ [Ve onu (böyle) çıplak görünce],/ Atılacak [üzerine]/ (O zaman) düşman kesilecek ona/ Kendi sürüsü.") getirilecektir Uruk'a. Onu beklemekte olan Gılgamış'ın –Enkidu'ya dair– gördüğü rüyalar, anasına anlatışı kadar içeriği ile de ilginçtir. Zira, kendisinin bir benzeri gibi kabul gören Enkidu ile ("[Ve sen] [davran]dın ona/ Hiç ayrım gözetmeden,/ Sanki benmişim gibi.") tensel bir yakınlaşma içinde de olacaktır rüyasında: "[Yiğitler]/ Onu (görmek için) koşuşmuştu:/ [Küçük bir çoc]ukmuş gibi/ Ayaklarını öpüyorlardı/ [Bense] okşuyordum onu/ Sanki karımmış [gibi]." Yakınlaşmayı anası da teyit edecektir: "[Sanki karınmış gibi] okşadığın,/ ... (Asla) terk etmeyecektir seni!/ Rüyan [harikulade]/ [Ve hayra ala] mettir". İşte böyle; "tam altı gün altı gece" suva-

3 "(Böyleydi işte) Lugalbanda'nın oğlu,/ Yüce İnek:/ Dişi Manda-Ninsuna'nın evladı/ (Böyleydi işte)/ Görkemli, göz kamaştırıcı Gılgamış!" (*a.g.y.*, s. 66). Başlarken: Bottéro, çevirisinde, ayraçların içine Akadça metinde olmayan fakat Fransızca'da doğru anlamayı temin edecek sözcükleri yerleştirmiş. Tabletlerdeki kırıklardan dolayı yok olduğunu düşündüğü sözcük ya da cümleleri de köşeli ayraç içine almış. Bottéro'nun, çevirisine, "sakatlanmış anıt"ı gerçeğine uygun –ihtiyatla– çeviri metnine aktarmak kadar, "[o]layları sezinlemenin verdiği coşku ve onları değerlendirme coşkusu"nu buluşturmanın kıymetine rağbet ettiğini de belirtmiş olayım.

4 Bottéro'nun destanın (M.Ö. 2000'in sonunda yazıldığı kabul edilen) *Ninova Versiyonu*'nu (klasik ve son örnek) esas aldığını hatırlatmış olayım.

5 "Utanapişti", Tufan'dan sağ kurtularak ölümsüzlüğü ele geçirmiş olan Tufan kahramanıdır. Görülecek, Gılgamış, ölümsüzlüğün yolunu, yordamını, sırrını öğrenmek için –Utanapişti'den el almak üzere– düşecektir yollara.



HÜSEYİN TÜRK

tın kıyısında yosma ile sevişen, okşayıp okşanmalara doyamayan Enkidu, –Gılgamış'ın rüyalarının okşanmalar arasındaki nakli– ve "Aşk Tapınağının Yosması"nın ayartısı ile çıkacaktır Gılgamış'a (Akıllı-Uruk'a) doğru yola.

Yine de, tanrıların yüreğine yerleştirdiği duygu ile gelir Uruk'a Enkidu. Gördüğü şudur: "Ve sanki bir tanrıymışçasına/ Bir 'kemer' (!) takmışlardı Gılgamış'ın beline." Ve: "Ama Enkidu [aya] klarıyla tutuyordu/ Düğün evinin kapısını,/ Gılgamış/ İçeri girmesin diye./ Kapıştılar (bu yüzden)/ Kapının önünde". Halkta coşku ve hayranlık uyandırır Enkidu (herhalde, Gılgamış'ın pervasızlığına ayak direyişiyle). Öyle bir dövüşürler ki, kapılar sarsılır, duvarlar sallanır. Nihayetinde, Dişi Manda-Ninsuna'nın (Gılgamış'ın anası) araya girmesiyle sulh olur ve –her ne kadar başta Enkidu dirense, "Yaşlılar Kurulu" üyeleri itiraz etse de– birlikte Sedir Ormanları'nın bekçisi Humbaba'ya sefer için uzlaşır bu birbirinin eşi iki adam; altmış kiloluk baltalar, kılıçlar ve kılıç kınları ile düzülürler yola. Hâlbuki "tanrıların ve insanların hükümdarı Enlil" görevlendirmiştir Humbaba'yı, Sedir Ormanı'nı kurtarmak ve insanları yıldırmak için: "Sedirleri korusun,/ İnsanları yıldırsın/ Ve kim girerse Ormanı'na/ Kötürüm olsun diye/ Enlil görevlendirdi onu". Destan'ı elbirliği ile –yüzlerce yıl boyunca– üretenler, hikâyesini kurdukları adamın biraz –hani– delibozuk olduğu kabulünü de katacaklardır metne. "Biz Yaşlılar Kurulu", yola düzülürken krallarını (ana-baba yüzü görmemiş, tabiatın bağrından koparılıp alınmış; bira, ekmek, kadın ve insanla yeni tanışmış) Enkidu'ya emanet edeceklerdir: "Kral(ımızı) sana emanet ediyoruz (Enkidu,):/ Sen yönlendireceksin onu/ Sağ salim bize kavuşturmak için." Anne Ninsuna'nın, Gılgamış sağ-salim dönsün diye Şamaş'a yakarırken, oğluna biçilmiş karakter adına serzenişi de anlamlıdır: "Bana oğul diye nasip ettiğin Gılgamış'a/ Niçin/ Yorulmak nedir bilmeyen bir ruh ihsan ettin?/ (Şimdi de) kışkırttın onu/ Humbaba'ya giden uzun [yo]lu aşmaya,/ (Bu) sonu belirsiz vuruşmayı göğüslemeye,/ Ve (bu) tehlikeli serüvene atılmaya". Çaresiz, Ninsuna da oğlunun kollanmasını isteyecektir Enkidu'dan.

Bütün bu hikâye kesitlerinin, ölümsüzlüğün

peşine düşecek olan adamımızın (Gılgamış'ın) hayat yolculuğunun nerelerden geçtiğini hatırlatmak gibi bir kıymeti olduğunu unutmayalım. İşte; tabiatın içinde ceylan sürüleri ile dostça yaşayan Enkidu yerinden sökülüp alınmış; doğanın biçtiği ömre gönlü razı olmayacak olan Gılgamış, doğadan devşirdiği Enkidu'yu da peşine takarak Sedir Ormanı'nın koruyucu ve kollayıcısı Humbaba'nın canına ve ormanın kendisine kastetmek suretiyle yola koyulmuştur. Destan, Gılgamış'a gördürdüğü rüyalarla onun çatışmalı iç dünyasını yansıtırken ("Derin bir [va]dideydik (?)./ [Ve Dağ]/ Üzerimize yıkıldı/ [Ama b]iz 'sivrisinekler' misali/ [Kaçışıyorduk (?)!]"), yoldaş Enkidu (baştaki çekincelerine rağmen) Gılgamış'ın rüyalarını Humbaba'yı nasıl da haklayacakları hayrına yoracak, o heyecan ve azimle (destan kahramanı olmayan sıradan insanların bir buçuk ayda yürüyecekleri yol tek günde katedilerek) üç gün içinde Sedir Dağı'na varılacak, ormanın eşiğinde heyecanı endişeye dönen Enkidu yoldaşınca yüreklendirilecektir: "[Tut (elim)den, dostum:/ Birlikte yürü[yelim]!/ [Tut]uşsun yüreğin/ Dövüşmek (düşüncesiyle)!/ "Küçümse ölümü,/ Yaşamayı [düşün (sadece)]!" (Gılgamış'ın, yoldaşını, ölümü küçümseyip yaşama bağlanmaya çağırırken, yaşamaktan anladığının güç gösterisi, şan, şöhret olduğunu;[6] ormanın eşiğinde ürperirken zafere gidecek yolda arkadaşını öne sürdüğünü de ıskalamayalım: "[Önden] gid[en] korur arkadaşını/ Sağ salim ulaştırır yoldaşını!"[7] Nihayetinde, karşılaştıklarında, Humbaba, Gılgamış'ın niyetindeki akılsızlığa, Enkidu'nun hakikatsizliğine[8] değinip meydan okusa, daha sonra aman dilese de, iki gözü dönük Sedir Ormanı'nın koruyucusu-kollayıcısını baltalarla, kılıç ve mızrak darbeleriyle öldürecek; sedir ağaçlarını gönüllerine göre talan edip Humbaba'nın kellesini keserek Uruk'a döneceklerdir.

Uruk'a "zafer"le dönen Gılgamış, gür saçlarını çatkı ile bağlayıp lülelerini ensesine salacak, dökümlü cenk urbasını kuşanıp kafasına krallık tacını konduracak, şehrin sokaklarında çalımla dolanıp İştar'ın da aklını başından alacaktır. Ancak, Gılgamış kendi büyüsüne öylesine kapılmıştır ki, İştar'ın evlilik dâhil tüm tekliflerini reddedecek, Anu'nun İştar'a bağışladığı "Gökyüzü-Boğası"nın da hakkından gelerek tüm afra tafrasıyla şehrin sokaklarında dolanmaya devam edecektir: "Kimdir/ Yiğitlerin en yakışıklısı?/ Kimdir erkeklerin/ En ünlüsü?/ Yiğitlerin en yakışıklısı,/ G[ı]lgamış'(tır)!/ Erkeklerin [en ünlü]sü/ [Enkidu'(dur)]!/ [B]iziz öfkemizden [Boğa'nın bodunu]/ (İştar'ın yüzüne) [f]ırlatan/ (Ve) kentte kendisini tes[elli edecek]/ Kimseyi [bulamadı O]!"[9]

Yedinci Tablet'te Gılgamış'ı temel çatışmasına doğru sürükleyecek gelişmeye tanık oluyoruz: "Enkidu'nun Ölümü". Enkidu, her ne kadar sedir ağaçlarının en ulusundan, en yükseğinden kerestesini çıkarıp Enlil'in tapınağının girişine muhteşem bir kapı kondurmuş ve onu arkalayan Şamaş'a yalvar yakar olmuşsa da hastalanıp yatağa düşecek; Humbaba'nın ve Gökyüzü-Boğası'nın öldürülmesindeki payı nedeniyle tanrıların kestiği ceza sonucu yatağa düşüşünün on ikinci günü ruhunu teslim edecektir. Giderayak şöyle der dostuna: "Demek ki [ ]'e/ Yakarmam fayda etmedi dostum!/ [Yardım etmişti bana]/ Savaşmaktan korktuğumda./ Ama (o zaman) [yardımıma koşmuş olan o]/ [Beni terk etti şimdi (?)]!/ [Ve gene de (?) sen ve ben/ [Hiç ayrılmamalıydık birbirimizden]".

6 Destan'ın "Yale Tableti" örneğinde şöyle geçer: "Görmek istiyorum/ Dillerden düşmeyen/ Ve adı dünyaya yayılmış/ (Bu) doğaüstü yaratığı./ Yenmek (istiyorum) onu/ (Kendi) Sedir Ormanı'nda,/ Ve böylece öğrensin/ İstiyorum herkes/ Uruklu bir Oğul'un/ Değerini!"

7 IV. Tablet'in bu satırlarının az öncesi eksik olduğu için, aktardığım sözlerin kime ait olduğu kesin olarak anlaşılamasa da, ben, –Enkidu'ya biçilen rol ve verilen görev itibarıyla– Gılgamış'a ait olduğunu düşünüyorum. Lakin, öldürme ve gasp etme iştahı ile ortaklaştıkları; mukabil güç karşısında yaşamlarından endişeye düştüklerinde birbirlerine yaslanma ihtiyacı duydukları açıktır.

8 Humbaba'nın sözlerinden, Enkidu'yu küçüklüğünden beri tanıdığını, düşmanla işbirliği yapmakla itham ettiğini anlıyoruz: "[Çünkü sensin (?)] buraya kadar getiren/ Gılgamış'ı,/ [ ] bir düşmanı,/ Öfkeli bir yabancıyı..."

9 V. Tablet'in ilgili kesitlerinde, İştar'ın tanrısal bir ağırbaşlılık değil, –Antik Yunan'da olduğu gibi– insan katında talepkârlıkla öne çıktığını; coşkulu, sevdalı, uçarı, işveli bir kadın kimliğine büründüğünü görürüz. Ancak, burada, Gılgamış'ın "hediye olarak sun bana meyveni" diyen (Anu'nun bile cariyesi olma payesine sahip) kadını reddedişindeki kararlılık; en yakışıklı ve en ünlü erkek birliği olarak Enkidu ile kendisini takdim edişi (ilişkinin narsisistik/eşcinsel niteliği bakımından) dikkati çekicidir.

Sekizinci Tablet'se ('Enkidu'nun Cenaze Töreni'), Gılgamış'ın sonsuz uykusuna yatan dostuna ağlaşmaları üzerine kuruludur. Bir yandan onun müstesna kıymetini anarken ("Yaban eşeği idi baban:/ Ve eş[ek] sütüyle beslemişlerdi seni ... "[Ey Enkidu], ey gezgin Katırın./ Ey çölün Yabaneşeği./ Bozkırın Panteri."), bir yandan da herkesi (Sedir Ormanı'na kadar yürüdüğü yolları, servileri, sedirleri, yaban hayvanlarını, yaşlıları, köylüleri, yiğitleri, yosmaları, kalabalıkları...) gözyaşı dökmeye davet eder.

Dokuzuncu Tablet'te –Enkidu'nun ardından– bozkırdadır artık Gılgamış; ölümlülükle yüzleşmektedir: "Ölmem mi gerek benim (de)?/ Enkidu'ya benzemeyecek miyim ben de?/ Bir kaygı/ Kemiriyor içimi!/ Ölüm korkusudur/ Beni bozkırda koşturan! İyisi mi/ Gidip Utanapişti'yi/ Ubar Tutu'nun oğlunu bulayım!" Ve, düşer yollara. "İkiz Dağlar"ın kapısında nöbet tutan "İnsan Akrep"lere çıkar yolu. Erkeği dişisine yaklaşır; "olağanüstü biri şu gelen" diye fısıldar. Dişi, kimyasını çözer yaklaşanın; "Üçte ikisi tanrı/ Ve üçte biri insan!" der. Döner erkek olanı Gılgamış'a, sorar: "[Niçin aştın]/ (Bunca) uzun yolu?/ [Niçin geldin]/ Bizi bulmaya,/ Aşılması (böylesine) güç/ [Dağları] [aşarak]?/ Bilmek istiyorum/ [Seyahatinin sebeplerini]." Sonsuz hayata nail olmuş, tanrıların katında kabul görmüş Utanapişti'yi bulmaktır; ölüme ve hayata dair sual etmektir muradı. Şaşar akrebin erkeği; kimseler göze almamıştır onca yolu o zamana dek o merakla. Kendisini kör karanlıklarda yollara vuracak Gılgamış'a şans diler; Gılgamış gider ha gider ve Onuncu Tablet'in başında Tavernacı Siduri'ye denk gelir. Tavernacı gelişin pek hayra alamet olmadığını sezinleyip kapatsa da kapısını, Gılgamış –Gök'ten inmiş Dev Boğa'yı, Humbaba'yı, nice aslanı öldürüşü– marifetlerini sayıp dökerek açtırır kapanan kapıyı. Destan, Tavernacı Siduri karakterinin ağzından Gılgamış'ın düştüğü yolların yol olmadığını hatırlatacaktır okura. Erkek akrep kadar Tavernacı da şaşar Gılgamış'ın haline: "[Madem ki sen öldürdün] ..."yi, "O halde yanakla[rın niye çökük (böyle)?]/ Yüzün niye süzgün böyle?/ [Hüzün dağlamış kalbini]/ Avurtların [(da) çök]müş, neden?/ [(Niçin) bağrına çöreklendi/ [Böylesine bir kaygı]?" Burnundan kurtçuklar düşünceye dek gömülmesine gönlünün razı olmadığı dostu Enkidu'nun ölümünden sonra altı gün yedi gece gözyaşı döküp o hallere geldiğini ve kendisini bozkıra vurduğunu söyler Tavernacı'ya Gılgamış: "[(İşte o zaman) ölümden korkmaya]/ [Ve bozkırda başıboş dolaşmaya (başladım)]". Dostu Enkidu gibi balçık olup toprağa karışma korkusuyla kendini bozkıra vurmuş Gılgamış'a, Tavernacı –çaresiz– Utanapişti'ye erişmenin imkânsız yolunu açıklar, Gılgamış baltalı yöntemiyle –öyle ya da böyle– engelleri aşar ve erişir Utanapişti'ye. Sorar Utanapişti, bu hiç beklenmeyen konuğa, ne bu hal, diye. Arz-ı hal eder Gılgamış: "Kaygının kapısı/ Ziftle, katranla kapa[tılabilseydi]/ Keşke!" Ama "kader" rahat yüzü göstermemiş, felaketlere salmıştır "zavallıyı"! Ve, Destan'ın en oturaklı laflarını eder Utanapişti: "'Ey Gılgamış, niçin/ [Abartıyorsun (?) mutsuzluğu[nu]/ Seni [tanrılar]/ Tanrı-insan cevherinden/ [Yarattılar.]/ ... Ey Gılgamış/ [Delirdin mi sen (?)]" Çökeleği kaymak, yongayı yiyecek, yuları boyun atkısı sanacak, iyiyi kötüden ayırt edecek sağduyu yoksunu değildir herhalde Gılgamış; olmamalıdır. "Ne [geç]ti eline/ [K]endini] böylesine perişan etmekle?/ [Eriyip bitersin]/ Üzüm üzüm üzülmekle" der. Kamışlıktaki kamış gibi kırılacaktır insanlık; hiç kimsenin yüzünü görmediği, kimsenin fark etmediği ölüm, delikanlıların, genç kızların bile en iyisini alıp götürecektir. Ve sorar Utanapişti: "Ebediyen var olacak/ Evler inşa ediyor muyuz?/ Sonsuza dek geçerli/ Sözleşmeler imzalıyor muyuz?/ Ebediyen pay edilir mi/ Bir miras?" Bağlar sözünü: "Mammetum, Kader tanrıçası/ Onlarla[10] birlikte belirledi/ İnsanların akıbetini./ Hayat da, ölüm de/ (Bize) onlardan vergi./ Ama bilmeyiz/ Ne zaman öleceğimizi."

Ölümsüzlüğü yedeğine almış Utanapişti'nin üstten üstten konuşması canını sıkar Gılgamış'ımızın. Benden farklı görünmüyorsun, der; yan gelip yatmaktan başka yaptığın bir şey de yok ama "Tek farkımız şu:/ Savaşacak yürek yok (artık) sende." Öyleyken, nasıl olup da Tanrılar Meclisi'ne katılıp ölümsüzlüğe erişmiştir, sorar. Meğer bir gün tanrılar (başta Anu, danışmanı Enlil),

10 Tüm "Yüce-Tanrılar".

nüfusun haddini aşması, insanların tanrılar tanrısının uykusunu kaçıracak denli şamataya düşmelerinden yaka silkmiş ve "Tufan"a karar vermişlerdir. Lakin "Prens-Ea" verdiği yemini çiğneyip bir şekilde haberdar eder Utanapişti'yi çıkacak Tufan'dan. Evini yıkar, bir gemi yapar, yaptığı gemiye hayvanların her türünden kor, ailesini yanına alır (ne kadar gümüşü, altını varsa, onları da yüklemeyi ihmal etmez) ve indirir gemisini suya Utanapişti.[11] Ve gök su olur boşanır, fırtına kopar, lanet yağar insanların üstüne. Öyle ki, alt kademe tanrılar bile kaçıp göğün en tepesine tırmanıp tortop olurlar korkudan. Tufan dindiğinde Utanapişti'nin gemisi Nissir Dağı'na oturmuştur; dağın doruğuna şarap küpleri ile takviyeli geniş bir masa kurar Utanapişti ("Tanrılar bu güzel kokuyu alınca/ Sinekler gibi üşüştüler/ Sofranın başına.") Sofra başına üşüşen tanrılar, Tufan'ı başlarına sardıran Enlil'i kabul etmek istemezler masaya. Enlil'se, Tufan'ı Utanapişti'ye bildirene öfkelidir; yargılar Ea'yı. Ea da, suçlu kim ise onu cezalandırmak yerine, böyle, toptancı yaptırım uygulayan Enlil'i usulünce eleştirir ve savunur kendisini: "(Hayır) ben açıklamadım/ Yüce Tanrıların sırrını/ Yücebilge'ye bir rüya gördürdüm sadece,/ Öğrenmiş oldu bu sırrı (böylece)." Kararı Enlil verir: "Utanapişti, şimdiye kadar/ Ölümlü bir yaratıktı sadece,/ Bundan böyle, o ve karısı/ Biz tanrılar gibi ölümsüz olacaktır!" İşte böyledir Utanapişti'nin ölümsüzlük hikâyesi ve döner sorar Gılgamış'a: "Şimdi, ey Gılgamış,/ Tanrıları kim (yeniden)/ Bir araya getirecek senin için,/ Aradığın/ Ölümsüzlüğe kavuşasın diye?" Bir süre Utanapişti'nin konuğu olur; yedi gün uyur, uyandığında aklanır paklanır ve kayıkçı Urşanabi ile birlikte suya indirilen tekneye bindirilir. Onca yolu tepip gelmiş Gılgamış'ın eli boş dönmesine Utanapişti'nin karısının gönlü razı olmaz, kocası da ikna olur ve; "Ne vereyim sana/ Ülkene dönmek (üzereyken?)/ Bir sır açıklayacağım sana/ Ve tanrıların bir [sı]rrını/ [İlet]eceğim" der. Ele geçirene uzun ömür verecek bitkidir sırrı. Söylenen suyun dibinden zor zahmet gizemli bitkiyi çıkarır Gılgamış: "İşte (ölüm) korkusunu/ Gideren bitki./ Onun sayesinde/ Gençliğine kavuşabiliyor insan." Destan, yapma gençliğe bel bağlanamayacağının altını çizer; serinlemek için gölete giren Gılgamış'ın iksirini bir yılan kapar, anında deri değiştirip gençleşir ve Gılgamış'ımız da avucunu yalar ve gözyaşları içinde memleketi Ağıllı-Uruk'a döner.

11 Utanapişti'nin "kent halkına, yaşlılar'a" mazeret beyanı da Ea'nın aklıdır: Enlil Utanapişti'ye öfkelenmiştir, oralarda durması artık caiz değildir; kendisi Ea'nın yanına gidecek, Enlil de geride kalan ahaliyi bolluk içinde yaşatacaktır.

DESTAN BİZE NE SÖYLER?

Gılgamış Destanı, tüm canlılar gibi insanın da ölüme yazgılı olduğunu hatırlatmaz yalnızca; ölümlülüğü, yaşamaktan alıkoyacak raddede kaygı haline getirenlerin kendiliksel donanımlarını ve ne menem bir hayat sürdüklerini de hatırlatır bize. Dolayısıyla; binlerce yıl öncesinden –nasihat ve farkındalık üzere– bugünkü bize değil; yüzyıllar boyunca, bir uygarlığın, ölümlülük gerçeği (iç çatışmaları) ile yüzleşmesinin yaratısal karşılığı olarak kendine seslenişinin; dahası, yazıyı bulan o uygarlığın, buluşlarının mürüvvetini "yazınsal" katta yaşayışlarının da müstesna bir örneğidir *Gılgamış Destanı*.

Destanda, destanı üreten kuşakların, "ölüm/lülük kaygısı" ile yüzleşme, hesaplaşma ve çatışmanın aşılması bağlamında merkeze bir "kral"ı, bir 'tanrı-insan'ı yerleştirmelerindeki niyet, –tarihsel/olgusal gerçekliği teslimin ötesinde– kendine seslenişi pekiştirme/derinleştirme ihtiyacına dönük olmalıdır. Destan, Gılgamış'ın ne denli yüce, eşsiz, olağanüstü bir kişilik olduğunu vurgulayarak başladığı gibi; Gılgamış'ın, uzun yolculuklarını, kahramanlık hikâyelerini "lacivert-gök mavisi" tablet üzerine kazıtıp kalıcılaştırmaya özen gösteren bir karakter olduğunu da hatırlatır bize. "Bilgeler bilgesi" olarak takdim edilse de; "taş duvarları yerle bir eden su kütlesi" misali "taşkın", kentin surları arasında bir boğa gibi silahlarını sallaya sallaya dolanan, muhafızlarını tir tir titreten, gözü yeniyetme kızların ve oğlanların üstünde bir adamdır, Gılgamış; bir "narsisist"tir o. Narsisist öfkesinden halkın usandığı, uslanması için tanrılara yalvar yakar olunduğu, çarenin dışsal özellikleri ile ("kaya gibi güçlü") bir benzeri olan Enkidu'da arandığı açıktır. Bir kurucu "ideal" olarak "anne"nin gölgesinden pek çıkamamışlığı (ba-

ba hikâyede hiç yer almaz), "öteki"ne –kendi olmak suretiyle– ilişkisel alan tanımayışı (sadece hayran olunası kendisi vardır – öteki, kendisi olarak bildiği hayran olunası imgeyi yansıtandır; dolayısıyla, duygudaşlığa, şefkate, merhamete, halden anlayıcılığa yer yoktur hayatında), tek dişe dokunur yatırımının –güç, kuvvet, azamet, vb. ile– kendisinin ayna ikizi gibi görünen Enkidu'ya oluşu da (narsisist ve eşcinsel bir yatırımdır; rüyasında "sanki karısı gibi okşamaktadır" onu ki, annesi de teyit eder) Gılgamış'ın narsisist kendilik kuruluşunun metindeki izleridir.[12-13] Gılgamış ve kafadarı Enkidu'nun ilk ortak eylemlerinin kendi halinde bir ormanı ve ormanın koruyucusunu –sonrasında "Gökyüzü Boğası"nı– katletmek (canı ve canlıyı şan, şöhret uğruna heder etmek) oluşu da söz konusu yapı lehine değerlendirilmelidir. Destan, gerek Humbaba, gerekse Gökyüzü Boğası katlindeki payı nedeniyle Enkidu'yu ölümle yargılarken, aynı zamanda Gılgamış karakterine de, şan-şöhret üzerinden hayatı kazanmanın mümkün olmadığını, gençlik iksirlerinden medet ummanın beyhudeliğini, akıbeti kaçınılmaz ölüm olan hayatın ancak yaşanarak hayat kılınabileceğini hatırlatır. Gılgamış'a seslenen Tavernacı, –binlerce yıl öncesinden– bugünlere/ bize de seslenir: "Aradığın ölümsüz hayatı;/ (Asla) bulamayacaksın!/ Tanrılar/ İnsanları yarattıklarında/ Ölüme adadılar/ Onları,/ Sadece kendilerini/ Ölümsüz kıldılar!/ Sen doyurmaya bak/ Karnını/ Gönlünü ferah tut/ Gündüz ve gece;/ Her gününü/ Şenlendir;/ Dans et ve eğlen/ Gündüz ve gece./ Tertemiz/ Giyin,/ Bir güzel/ Yıkan;/ Şefkatle bak/ Elinden tutan oğluna/ Ve m[ut]lu kıl/ [S]ana sarılmış karını!"

Peki; günümüze ("modern sonrası"na) dönersek; nedir kıssadan hissemiz? Ben; yaş alınsa da yaşlanmama, yaşlanmayı erteleme, ertelenemeyeni örtme/saklama/yadsıma telaşı içindeki günümüz insanı ile Gılgamış'ın varoluşsal kaygısı arasında önemli bir örtüşme olduğunu düşünüyorum: "Ölüm/lülük kaygısı", "ölüm korkusu"yla baş etmek üzere yaşlılığa/yaşlanmaya müdahale etme.[14] Yaşanmamış hayat ölüm korkusu ile malul ise –Gılgamış'ın serüveni de ona delalet ediyorsa–, yaşlanmaya müdahale, yaşanmadan tüketilmiş hayatların da gösterenidir kanımca. Gılgamış, yaşamışlığını öteki ile ilişkide (eşdeğerlilik kabulü zemininde: duygudaşlık, halden anlayıcılık, sevgi, şefkat, merhamet) değil; tümgüçlülüğünde, büyüklenmeciliğinde, şanı, şöhreti ve iktidar duygusu içinde idrake meyyal olduğu için hayatını yaşamadan tüketmiş, yaşadığı kendine yetmemiş, yaşadığından bir tat alamamıştır – bir umut, sonsuz mühlete taliptir. Günümüz insanı da öyledir: Öteki ile ilişkide samimilik, sahihlik ve tarihsel derinlikten yoksun eğreti ("sanki/ as if") kendilikler üzerinden tüketilen, hakikat ve hakikatliliğe itibarsız, hikâyesi olmayan, anlamından yoksun hayatlar ("hipergerçek" bedenler/ ruhlar, "post-truth"/ "post-trust" yaşantılar); âlemin iltifatına tâbi gençlik, dinçlik, güzellik sürgünü uzun ömürler arsızlığı.

Hadi, yetimlerin kardeşliği teklifi ile gönlümüzde taht kuran John Berger'ı anarak tamamlayalım sözümüzü:

> Neoliberalizmin çılgın ideali, tüketicinin tüketim yoluyla insanlık durumundan muafiyet kazanması, bu muafiyeti satın alması. İnsanlık durumu dediğimiz şey ölümlülüğü, acıyı, hüznü, kayıp vermeyi içerir. Ama aynı zamanda, bütün bunlarla barışmayı ve onları aşmayı sağlayan hasletleri de

12 Humbaba'ya sefere çıkışın önünü alamasalar da, annenin de, yaşlıların da, "kral"ı, çıplak tabiatın bağrından koparılıp alınmış olan Enkidu'ya teslim edişleri ("sana emanet ediyoruz, sen yönlendireceksin onu"); annenin, Şamaş'a, "bana oğul diye niçin böyle bir uslanmazı nasip ettin" yollu serzenişi, Gılgamış'ın kendilik kuruluşundaki yalınkatlık ve hayat görgüsü eksikliği adına anlamlıdır. Öte yandan; Gılgamış'ın, kendine eşdeğerli/kafa dengi olarak doğanın bağrından koparılmış ("öteki"ni hiç tanımamış) Enkidu'yu kabullenişi de –öteki ile derinlikli ilişkisi olmayan– kendilik kuruluşu adına anlamlıdır (elbet, destanın kurucularının destanı öyle kurmayı seçmiş olmaları da).

13 Bottéro, çalışmasının bir dipnotunda (s. 38, dipnot 2), bazı yorumcuların Gılgamış'la Enkidu arasında eşcinsel bir ilişki olduğunu kabul ettiklerine; ancak, dönem uygarlığının karşıt ve eşcinsel ilişkiye ortak hoşgörü ile yaklaşması nedeniyle bu türden değerlendirmelerin Destan açısından anlamlı olmadığına değinir. Cinsel yöneliminin adını koymak değil; narsisistik nesne yatırımı/yönelimi olmak ve oradan hareketle Gılgamış'ın kendilik kuruluşunu tanımak açısından önemli "eşcinsellik" değinisi.

14 Kuşkusuz, "yaşama kültürü piyasasının bir değişim değeri olarak yaşlanmama" etrafında konuşuyoruz. En zengin %10'un küresel zenginliğin %90'ına, en zengin %1'in küresel servetin %50'sine sahip olduğu hayatın mahsulü açlık sınırında ya da altında yaşayanlar mevzuya dâhil değil!

barındırır. Neoliberalizmin kurucu ideolojik öğelerinden biri, tüketicinin bu muafiyeti satın alabileceği iddiasıdır.[15-16]

O iddiaya karşılık, Carl Rubino da, değişmezliğin ya da değişimden azade olmamızın ancak ölümle yahut tanrılaşarak hayata veda etmemizle mümkün olduğunu hatırlatır ve ekler:

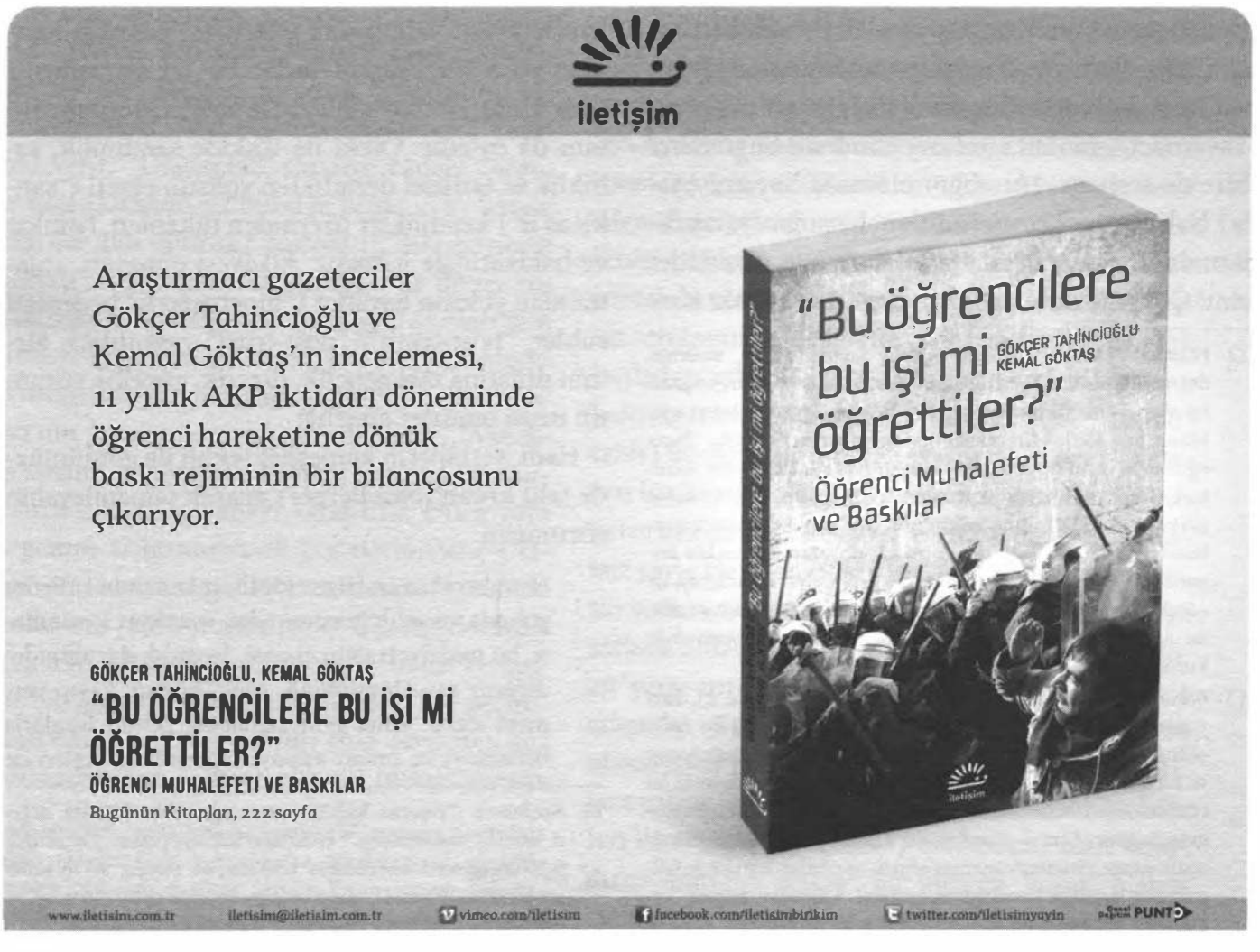
> Odysseus sonsuza kadar Calypso'nun âşığı kalarak edineceği ölümsüzlük ve en nihayetinde yaşlanmak ve ölüm anlamına gelen insan olmaya geri dönüş arasında bir seçim hakkına sahip olduğu için şanslıdır. Neticede, Odysseus zamanı ebediyete, insan kaderini tanrıların kaderine tercih eder.[17]

Evet; varlık değil, oluş; mutlak değil, müphem; ölümsüz değil, ölümlü; ve dolayısıyla, *insan*.

15 Berger, "ekonomik faşizm" ya da "ekonomik ırkçılık" diye andığı neoliberalizmden söz ederken bkz. *"The Doors/ Soul Kitchen"*, *İstanbul'dan Gelen Telefon*, Metis, 2016, s. 30. İnsanlık durumlarından muafiyetle, ölümlülüğü dahi tüketikleriyle telafi etmeye soyunan insanlık, üstünde yaşadığı gezegende yaşayabilirlik koşullarını tüketa tüketa (güle oynaya) yaslandı kıyametine! "Post-truth" varoluşsallığın en çarpıcı gerçeği de o değilse ne?

16 Ben işin, "psikanalitik duyarlık"a bakmaya çağıran tarafına değindim. Elbet, söz konusu kendiliksel dönüşüm ve "Ey ruh, nereye!" zemininde işleyen, onu yeniden üreten "kapitalist neo-liberal küresel" koşulları görmezden gelmiyorum. Mevzunun o boyutu (gençlik ve uzun ömür saplantısına tıbbi endüstriyel destek, genç kalma tutkusu ile nesneleştirilmiş bedenler, "başarılı ve üretken yaşlanma" düsturu, yaşlının –dolayısıyla, yaşlılığın– kabul görmediği –ırkçı, cinsiyetçi ayrımcılıkla eşdeğerli– "yaşçılık=ageism" politik tavrı, yaşlanmaktan alıkonmak suretiyle değişim değeri kazandırılmış bedenler, vs. için bkz. *Birikim* dergisi, Haziran-Temmuz 2019 (362-363) sayısı ve bir alıntı: "Hâsılı kelâm; *sağlık*, milenyum çağında insanın hapishanesi; başarı ise gardiyanıdır ('Her yaştan yaşlanMA', s. 79)".

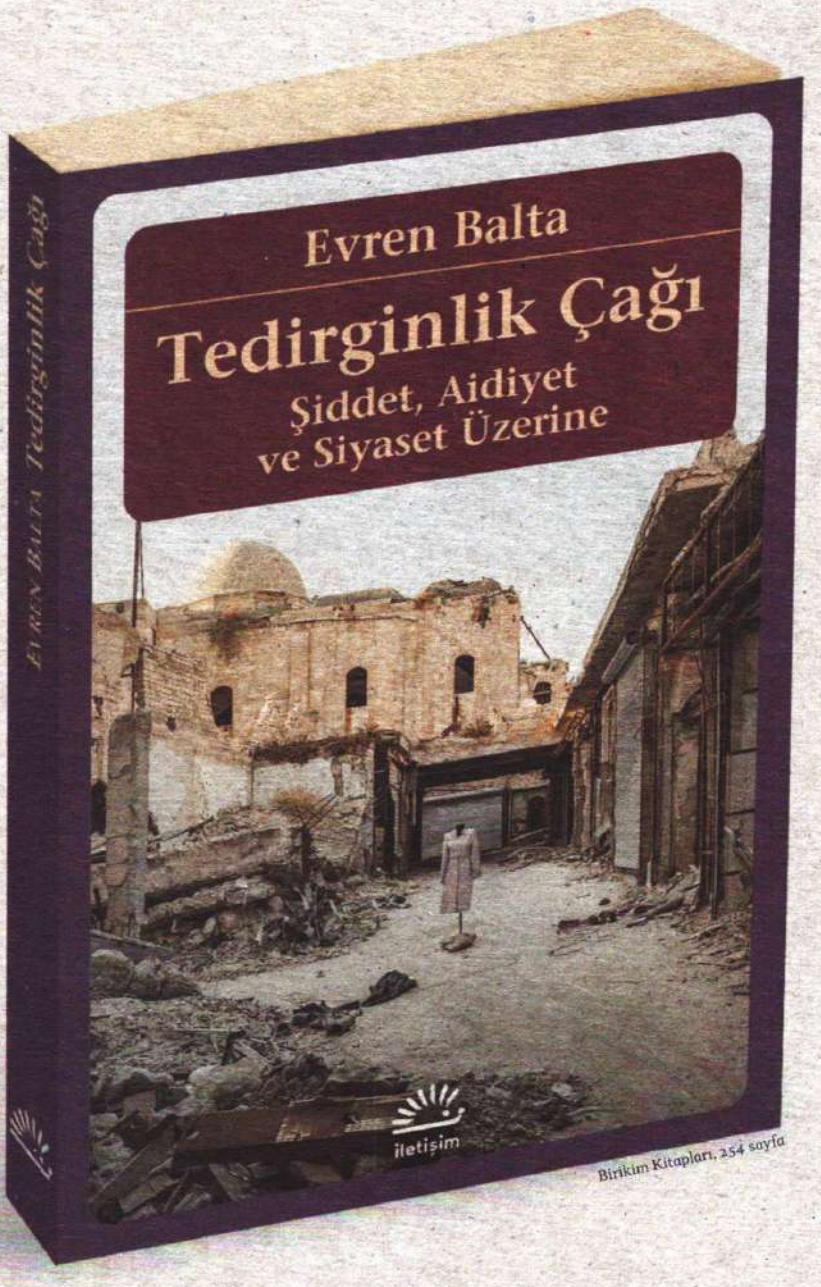
17 *Benlik Pratikleri/* Zygmunt Bauman, Rein Raud, çev. Mehmet Ekinci, Ayrıntı, 2018, s. 11.



iletişim

Dönüşümün kültürel, siyasal ve iktisadi boyutları

Bildiğimiz dünyanın köklü bir dönüşüm geçirdiği günümüzde Türkiye toplumu da bir bilinmeze sürükleniyor. Evren Balta, oldukça hızlı seyretmekte olan dönüşümün akisleri üstüne düşünürken kurumlar, koşullar ve siyasal eğilimler arasında güçlü bağlar kuruyor.



www.iletisim.com.tr iletisim@iletisim.com.tr facebook.com/iletisimyayin twitter.com/iletisimyayin vimeo.com/iletisim instagram.com/iletisimyayin Genel Dağıtım PUNTO